LA VIE SPIRITUELLE
N° 400 Novembre 1954

SOMMAIRE

LES MYSTÈRES DE DIEU

YVES M.-J. CONGAR, O. P. DAVID ET SALOMON, TYPES DU CHRIST EN SES DEUX AVÈNEMENTS..... 323

L'harmonie et la diversité des deux figures de David et de Salomon nous permettent de saisir dans l'unique mystère du Christ des aspects différents de sa royauté. David est un lutteur en butte aux contradictions, soumis à de rudes abaissements. Par ses combats, mais aussi par sa miséricorde, il figure le règne du Christ et de son Église jusqu'au jour de son second avènement : c'est le temps où l'ivraie et le bon grain croissent, mêlés. Salomon, au contraire, vient instaurer un état de majesté et de puissance qui présage celui de l'ordre céleste définitif.

Cette étude est une contribution substantielle à la théologie de la miséricorde et de la justice divines.

*** GLORIA PATRI ET FILIO ET SPIRITUI SANCTO 341

Il n'est pas de formule liturgique que nous redisions plus souvent, mais ce que les lèvres formulent ne retentit pas toujours au fond de notre cœur. Ce soliloque spirituel arrête notre attention sur le mystère de cette louange.

NOTRE SANCTIFICATION

EUGÈNE ROCHE, S. J. LE MENDIANT DE DIEU 354

Au terme de l'attente des « Anawim » de l'Ancien Testament, Jésus-Christ a béatifié ceux qui ont une âme de pauvre, ceux qui deviennent attentifs à la bonté de Dieu pour recueillir de lui, au jour le jour, leur subsistance spirituelle. Cette « mendicité spirituelle » si bien décrite par saint Augustin doit nuancer toutes nos attitudes devant Dieu.

Léon MANOT. Misère et Pauvreté. Réflexions psychologiques et spirituelles 376

Le problème de la misère hante bien des esprits, mais ce que les sociologues éclairent en partie demeure un pesant mystère. C'est le mérite de Léon Manot de parler de la misère en termes d'amour et de haine. La misère est un appel de l'homme à l'homme, la réponse est une absence ou une présence, la misère dégrade la personne. En prenant conscience du malheur nous avons la révélation de nos manques d'amour. Aurons-nous le courage de nous mettre face aux exigences concrètes de l'Amour de Dieu et de nos frères pour unir en une Église de Résurrection *les énergies que la haine rassemble en une* masse révolutionnaire ?

APOSTOLUS. Voyages de toujours 392

LES LIVRES ET LES REVUES

Jean SAINSAULIEU. Du désert a l'obéissance : nouvelles lumières sur le Père de Foucauld (Michel Carrouges) 394

R. LAURENTIN. Nouveaux livres de l'année mariale.... 398

R.-L. OECHSLIN, O. P. Le Monde du Silence (Max Picard). 405

H. LUBIENSKA DE LENVAL. Le pain des psaumes (Thomas Merton) 410

A.-M. COCAGNAC, O. P. La quête du graal 415

Voir en page 3 de la couverture la liste des ouvrages recensés p. 417.

DAVID ET SALOMON

TYPES DU CHRIST EN SES DEUX AVÈNEMENTS

Lorsqu'on lit d'affilée, depuis le premier livre de Samuel, chapitre 16, jusqu'au premier livre des Rois, chapitre 11, l'histoire de David et celle de Salomon, il est impossible d'échapper à une double impression d'unité et de contraste. D'un côté, les deux rois sont comme inséparables : David appelle immédiatement Salomon et se complète en lui : Salomon suppose David, il lui est intimement lié, au point de demeurer dans la lumière du même regard de Dieu et des mêmes bénédictions[1]. D'un autre côté, il est difficile d'imaginer personnages plus dissemblables que David et Salomon, ou deux régimes plus différents que ceux de leur règne respectif.

L'un et l'autre sont des figures du Christ. Non sans doute en tout ce qu'ils ont fait, comme le remarquait déjà saint Irénée[2], mais selon les dons qu'ils ont reçus de Dieu et les grandes actions qu'ils ont accomplies. La valeur de David comme type messianique est une des grandes constantes de

1. Salomon prolonge tellement David qu'il lui échoit de réaliser les promesses et de venger les injures faites à David : 1 Rois, 2, 1-12. De même, 5, 17 : c'est en quelque sorte David qui, finalement victorieux, réalise en Salomon l'œuvre du temple, que ses guerres perpétuelles l'ont empêché longtemps d'entreprendre. Comparer encore 11, 12 et 34 : le malheur qu'il a mérité n'atteindra pas Salomon personnellement et directement, parce qu'il ne fait qu'un avec David, roi fidèle et béni.

2. *Adv. Haer.*, IV, 27, 1 (P.G., 7, 1056 sv.).

l'Écriture depuis la prophétie de Nathan (2 Sam., 7) jusqu'à nos Évangiles, qui déclarent de la façon la plus formelle la réalisation du type du roi messianique en Jésus[3]. La tradition scripturaire a fait de Salomon le type du sage et elle lui a attribué toute une littérature sapientielle[4]. La reine de Saba et d'autres souverains sont venus l'entendre (Cf. 1 Rois, 10; 2 Chron., 9, 23) et les Pères ont attribué à l'épisode une valeur figurative de l'adoration de Jésus par les mages. Le règne de Salomon a été prestigieux et c'est en de constantes références aux traits propres de ce règne que plusieurs psaumes annoncent le règne messianique, en particuiler les psaumes 2, 45 et 72 (hébr.)[5]. Mais surtout, Salomon est le constructeur du premier temple, lui-même figuratif du vrai temple, supérieur au premier, qui est le Corps du Christ (Jn, 2, 19 s.). Pourtant, évoquant tout cela, Jésus dit : *Il y a ici plus que Salomon* (Mt., 2, 42 et par.). Il est lui-même la Sagesse[6], le pôle de référence de tout homme aspirant au salut, le vrai temple non bâti de main d'homme.

Sous le bénéfice de ces remarques, nous nous proposons de montrer en David et en Salomon les types du Christ en

3. Voir en particulier Am., 9, 11; Os., 3, 5; Mich., 5, 1-5 (le Messie lié à Bethléem); Is., 9, 5-6; 11, 1-5; à la veille de la ruine de Jérusalem, Jér., 23, 5-6; 30, 9; 33, 15-17; pendant l'exil, Ez., 34, 23-24; 37, 21-25; après l'exil, Zach., 12, 8; *Les psaumes* 89, 132, etc. — Dans le Nouveau Testament : Mt., 1, 1; 9, 27; 15, 22; 22, 42; Lc, 1, 69; 2, 4; Rom., 1, 3; 2 Tim., 2, 8; Ap., 5, 5; 22, 16.

4. A savoir Prov., Cant., Sag. et Eccl. Cf. aussi 1 Rois, 5, 12. — Sur la signification messianique de Salomon, voir H.-M. Féret, *L'économie providentielle...*, dans *Forma Gregis*, mars 1951, pp. 57-70.

5. Sur Salomon comme type du Christ chez les Pères, voir, par exemple, Origène, *Com. in Cant. Cant.*, Prol. (G.C.S., Orig., VII, p. 84); saint Augustin, *Civ. Dei*, lib. 17, c. 8, n. 2 (P. L., 41, 541 : commentaire du ps. 72).

6. Au gâble du grand portail de la cathédrale de Strasbourg, Salomon est représenté sur son trône et, au-dessus de lui, l'Enfant Jésus sur les genoux de Marie. P. Perdrizet (*Negotium perambulans in tenebris*, Strasbourg, 1922, p. 34) cite à ce sujet un ouvrage éthiopien, *Kebra Nagast*, qui appelle le Christ Salomon. Il renvoie aussi au *Speculum humanae salvationis*, c. IX, qui dit : « Thronus veri Salomonis est beatissima Virgo Maria. In qua residebat Jesus Christus, vera Sophia » (éd. du *Speculum*, par Perdrizet, pp. 53-54).

ses deux avènements ou, ce qui revient au même, dans les deux états que connaît sa royauté en son avènement d'humilité d'abord, au terme de l'Histoire ensuite, lors de sa parousie et de son avènement de puissance.

Nous avons montré ailleurs[7] comment la puissance royale du Christ, universelle et absolue dès le premier instant de sa vie, au titre même de l'union hypostatique, avait été comme mise entre parenthèses durant le temps de sa vie en la chair, où il devait être sauveur et vainqueur par la croix beaucoup plus que triomphateur glorieux. Dès que le Verbe de Dieu prend chair humaine dans le sein de Marie pour être le sauveur du monde, il possède dans son humanité la plénitude et l'efficacité des énergies par lesquelles Dieu veut restaurer toutes choses et les amener à sa sainte communion. La réalité plénière de cette communion et de cette restauration, effet adéquat de la puissance royale et sacerdotale du Christ, est ce Royaume qu'il doit instaurer, puis offrir en hommage au Père (1 Cor., 15, 24-28). C'est ce Royaume, fruit parfait de l'activité messianique, qui est annoncé par les prophètes et qui faisait l'objet de l'espérance et de l'attente des Juifs, y compris des apôtres avant la Pentecôte. Les prophètes annonçaient, et les Juifs espéraient une restauration dont Israël serait le premier bénéficiaire et qui atteindrait, au delà des cœurs, l'ordre extérieur des choses. Bien caractéristique est, à cet égard, l'anecdote que rappelle K. Stern : on disait à un rabbin que le Messie était arrivé. Le rabbin va à la fenêtre, regarde, revient en faisant un signe de tête négatif : « Non, dit-il, je ne vois rien de changé... »

Quand Jean-Baptiste, quand Jésus lui-même commencent leur ministère, ils proclament que le Royaume de Dieu est proche, qu'il est arrivé. En un sens, ce que les prophètes annonçaient est advenu par Jésus-Christ : les signes messianiques sont posés, les aveugles voient, les boiteux marchent, pour tous est proclamé un temps d'élargissement (Cf. Lc, 4, 18 s. ; Mt., 11, 2 s. ; Lc, 7, 18 s.). Et pourtant nous pourrions,

7. *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, pp. 101 sv.

nous aussi, aller à la fenêtre, regarder dans la rue, et constater que rien n'est changé : les hommes souffrent et se font la guerre comme si le Royaume de Dieu n'était pas descendu sur la terre... Chaque année, quand revient la fête de Noël et, pour le prêtre que je suis, la mission de proclamer aux hommes, ce jour-là, que leur Sauveur est né, je suis hanté par un problème de vérité : ai-je le droit de dire cela, alors qu'apparemment rien n'est changé dans le monde ?

La réponse à cette question doit être prise de la volonté et du plan de salut de Dieu tels qu'ils nous sont connus par la Révélation. L'Évangile et les écrits apostoliques nous montrent en effet que le plan de Dieu est à deux étapes. Il est de nous donner d'abord la cause du salut et de la restauration de toutes choses, mais de réserver l'entier déploiement de sa puissance et la plénitude de ses effets pour un temps final encore à venir, qu'on appelle la parousie (retour du Christ) ou l'eschatologie (temps et ordre de la fin). Certes, Jésus-Christ est venu, et avec lui le principe d'un renouvellement total, mais il doit revenir encore et, comme le dit saint Pierre au lendemain de la Pentecôte, *le ciel doit le recevoir jusqu'au jour du rétablissement de toutes choses, jour dont Dieu a parlé anciennement par la bouche de ses anciens prophètes...* (Act., 4, 21). En vérité, comme les Juifs, nous voudrions voir venir un ordre de choses : c'est une personne qui est venue. C'est pourquoi aussi bien, à Noël, nous fêtons notre Sauveur sous la forme d'un petit enfant : une faiblesse, mais aussi un germe et une promesse[8]. Nous voudrions tenir le Royaume et, s'il est permis de s'exprimer ainsi, nous ne recevons que le Roi ! Certes, il est puissant et dès lors nous chantons de lui qu'il porte l'empire sur ses épaules (Is., 9, 5 ; introït de Noël), mais il ne déploie pas dès l'abord toute sa puissance, devant être sauveur par la croix et ne voulant pas avant le temps forcer nos libertés sous l'évidence de son irrésistible autorité. Noël inaugure son avènement de douceur, il n'est pas encore l'avènement de puissance et de majesté.

8. Voir *Encore une fois Noël*, dans *Ecclesia*, décembre 1951, pp. 3-6.

Or le premier trait qui nous frappe quand nous lisons d'affilée l'histoire de David et celle de Salomon, est qu'avec le premier nous avons affaire à un homme, avec le second nous nous trouvons en présence d'un ordre. Le premier épisode de la carrière de David est significatif : il affronte Goliath seul, fort de son courage personnel et de sa foi. Le règne de David tient tout entier dans la personne du roi ; celui de Salomon se traduit dans l'organisation et le faste d'un royaume. Certes, cela tient à la personnalité étonnamment vivante, sympathique et rayonnante de David, au fait qu'elle se révèle dans une foule d'épisodes circonstanciés, dont l'histoire de Salomon ne nous donne pas l'équivalent ; mais il y a plus que cela, ce qui suit le montrera. David est bien le type de la royauté du Christ en cet état où Jésus règne personnellement dans les âmes, Salomon celui de sa royauté en son terme triomphal, où il instaurera souverainement un ordre dans les choses elles-mêmes.

Le règne de David a été un temps de combats et d'humiliation, celui de Salomon un temps de paix et de gloire. David n'a cessé de guerroyer et de lutter : prise de Jérusalem, guerres contre les Philistins, les Moabites, les Ammonites, les Edomistes... Fréquentes agitations et révoltes intérieures... David avait la mission historique de réduire les ennemis d'Israël, d'assurer au peuple la liberté de servir fidèlement Iahvé dans une terre précédemment occupée par d'autres populations culturellement et militairement plus puissantes, mais idolâtres. Ainsi le Christ devait-il vaincre le démon, jeter bas le Prince de ce monde et nous libérer de sa servitude. Il est dit de David qu'il n'a pu construire le temple à cause de la guerre, jusqu'à ce que Iahvé eût mis tous ses ennemis sous ses pieds (1 Rois, 5, 17). David est ici la figure de ce règne actuel dont le Christ règne jusqu'à ce que Dieu ait mis tous ses ennemis sous ses pieds, comme parle saint Paul (1 Cor., 15, 25 s.), se référant au psaume 110 (*Dixit Dominus*), psaume d'intronisation royale, dont les apôtres ont aimé invoquer le sens messianique.

De Salomon par contre, dont le nom même signifie Paci-

fique, il est écrit : *Il dominait sur toute la Transeuphratène... et il avait la paix sur toutes ses frontières alentour. Juda et Israël habitèrent en sécurité chacun sous sa vigne et sous son figuier, depuis Dan jusqu'à Bersabée, pendant toute la vie de Salomon*[9]. Salomon lui-même, en déclarant son intention de commencer la construction du temple, dit : *Maintenant, Iahvé mon Dieu m'a donné la tranquillité alentour, je n'ai ni adversaire ni contrariété du sort* (1 Rois, 5, 18). Il n'y a plus de *Satan*, de contradicteur ou d'opposant ; présage du temps eschatologique où le Malin, le Contradicteur, l'opposant au Règne de Dieu, ne sera pas seulement vaincu — il l'est depuis la croix (Jn, 12, 31) —, mais effectivement muselé et réduit à l'impuissance.

L'institution royale n'a été octroyée à Israël par Dieu que sur la demande du peuple, qui voulait avoir un roi *comme les autres peuples*. Dieu, d'abord, a vu sans plaisir ce désir de son peuple d'être comme les autres, puis il a octroyé l'institution royale, mais en manifestant clairement sa volonté que la royauté ne soit pas, en Israël, exactement de même type que la royauté des Gentils : elle ne pouvait être la royauté de *son* peuple que si elle était selon *sa* volonté communiquée ou interprétée dans *sa* parole par *ses* prophètes. David a été pleinement un roi selon le cœur de Dieu, le type de toute royauté dans le peuple de Dieu, parce qu'il a obéi aux inspirations prophétiques. Son âme religieuse si délicate est inséparable de l'exercice de sa fonction royale : il se tient dans une perpétuelle dépendance à l'égard de Dieu, ne voulant avoir, comme plus tard Jean-Baptiste devant Jésus (Jn, 3, 27), que ce qui lui a été donné du ciel. Ainsi, par son caractère, David a réalisé le type de roi que Dieu voulait et qu'essayaient de façonner les prophètes, le type royal que Jésus lui-même accomplira et dont il nous donnera

9. 1 Rois, 5, 4 et 5, trad. DE VAUX (Bible de Jérusalem) ; comp. Eccli., 47, 13, et 1 Chron., 22, 9, rédigé dans le sens de la continuité davidique de l'œuvre de Salomon, où il est dit : *Il te naîtra un fils qui sera un homme tranquille, je lui donnerai du repos devant tous ses ennemis d'alentour, car Salomon sera son nom, et je donnerai en Israël la paix et la tranquillité pendant sa vie* (trad. Crampon).

la plus expresse révélation : un roi doux et humble de cœur, délicatement attentif aux intentions de Dieu et au service des hommes (Cf. Mt., 20, 25 s. ; Mc, 10, 42 s. ; Lc, 22, 25 s. ; Jn, 13, 12 s.).

Mais surtout, David a présagé d'une façon extraordinairement remarquable les abaissements de Jésus-Christ. Quand on relit l'histoire de la révolte d'Absalon en se référant aux précisions géographiques ou topographiques données par 2 Samuel, 15 s., on est impressionné de voir à quel point ce long épisode de souffrances pour David a une valeur prophétique et messianique, préfigurant jusque dans le détail le début de la Passion : la trahison d'Achitophel est à ce point le type de celle de Judas, que Jésus reprend expressément, au sujet de celle-ci, les paroles mêmes de David[10]. Comme Jésus, David sort de la ville, il franchit le Cédron, il gravit et dépasse le Mont des Oliviers... Comme Jésus encore, il est insulté et moqué par ceux envers lesquels il a usé de bonté. Comme David enfin, qui rentrera dans sa royauté, mais, cette fois, d'une façon plus totale que jamais, après avoir passé par ces humiliations, Jésus entrera dans son règne par l'agonie et par la croix : *Il était bien digne de celui pour qui et par qui sont toutes choses qu'ayant à conduire à la gloire un grand nombre de fils, il élevât par les souffrances au plus haut degré de perfection le chef qui les a guidés vers le salut*[11].

De tels traits sont totalement absents du règne de Salomon qui, à aucun moment, ne présente un type de roi humilié et souffrant, mais au contraire un type de souverain jouissant,

10. Jn, 13, 18, cite Ps. 41, 10, qui se réfère effectivement au temps où David fuyait devant Absalon (J. Calès, *Le livre des Psaumes*, t. I, Paris, 1936, p. 445). Jn, 15, 25 sv., se réfère à ps. 35, 25 (de David fuyant devant Saül : Calès, *op. cit.*, p. 384), et à ps. 69, 5 (de David, retouché : Calès, pp. 667-668).

11. Heb., 2, 10. Les versets suivants appliquent au Christ une parole de David dans un psaume composé précisément durant la fuite devant Absalon (Ps. 22, 23; cf. Calès, *op. cit.*, p. 275, origine davidique douteuse; B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, p. 51, admet l'origine davidique).

dans la paix et la gloire, de la plénitude de sa puissance. Dès sa consécration, opérée par la double autorité du prêtre (Sadoc) et du prophète (Nathan) (Cf. 1 Rois, 1, 32 s.), Salomon réalise une image de plénitude. Son règne est un règne de gloire et de triomphe total ; sa physionomie est caractérisée par la pleine jouissance et la parfaite coïncidence, en lui, de la puissance et de la science. La légende ultérieure a ajouté à son personnage et lui a attribué, surtout dans une ligne de magie, une science puissante en tant même que science, affectée d'une domination et d'un succès parfaits[12]. Ce sont là des traits relevant de la condition eschatologique. Ici bas, la puissance et la science ne se recouvrent pas, bien qu'elles y tendent, non plus que la puissance et la sainteté. Il y a même souvent entre elles des antinomies douloureusement ressenties. Souvent même, le plus saint ou le plus savant est, ici bas, opprimé par le plus puissant. Le « rétablissement de toutes choses » comportera aussi le rétablissement de l'ordre et de la justice à cet égard. Le Fils de l'homme, eschatologiquement, ne sera pas trahi, mais jugera : C'est Salomon qui en est le type plus que David, le roi trahi et souffrant, faible devant les méchants qui le persécutent.

Rien de plus frappant et de plus admirable que la façon dont David exerce la miséricorde. Certes, il sait exercer, après une victoire totale, une répression d'une brutalité qui était dans les mœurs de son époque et qui, hélas, est loin d'avoir complètement disparu ! (voir 2 Sam., 8, 12, 31). Pourtant, si l'on compare son comportement à celui de Salomon, on voit que celui de David est surtout de miséricorde, celui de Salomon de pure et dure justice. Traits de caractère ? Sans doute, mais significatifs et, au sens le plus précis du mot, « typiques ».

On sait avec quelle délicatesse de conscience David a, par

12. Salomon apparaît, dans la légende, comme une sorte de magicien et un sceau de Salomon (*sphragis Salomônos*) peut mettre en fuite les esprits mauvais; Salomon était représenté comme victorieux des esprits. Cf. P. PERDRIZET, *Negotium...*, pp. 7, 34; H. LECLERCQ, dans *Dict. Archéol. chrét. et lit.*, t. XV, col. 589 sv.

deux fois, épargné Saül, le tenant à sa merci (1 Sam., 24 et 26) : il respecte dans le roi l'oint de Iahvé, même indigne et déchu ; mais aussi il réserve à Dieu la justice[13], avec cette attention qui caractérise son âme religieuse, de laisser à Iahvé toute l'initiative. Quand David accède à la royauté, c'est, au point de vue politique, avec l'âme d'un Henri IV, mais c'est surtout au plan typologique, comme une figure du Christ en son avènement de réconciliation et de pardon : ses officiers croient entrer dans ses vues en tuant ses adversaires, un peu comme Jacques et Jean, les fils du tonnerre, croiront entrer dans celles de Jésus en appelant le feu du ciel sur les opposants (Lc, 9, 54) ; mais Jésus leur dit : *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes ! Le Fils de l'homme est venu, non pour perdre des vies d'hommes, mais pour les sauver !* Et Jésus, refusé ici, s'en va dans une autre bourgade. Il ne résiste pas à l'opposition et ne la surmonte pas de force. De même David montre qu'il désapprouve le meurtre d'Abner et celui d'Ishbaal (2 Sam., 3, 35-39 ; 4, 9-12) ; il félicite les habitants de Yabesh qui ont donné une sépulture décente aux restes de Saül (2 Sam., 2, 4 b s.) ; il veut être pacifique, amical et généreux envers tout le monde, et d'abord envers la descendance de Saül, dont il s'inquiète avec délicatesse (2 Sam., 9 et 10). Plus tard, il refusera de poursuivre Amnon pour l'affaire de Thamar (2 Sam., 13) et, quand Absalon exercera sur Amnon la vengeance du sang, il se contentera de bannir le meurtrier loin de sa face, puis, à la demande de Joab, acceptera son retour à la condition qu'il ne paraisse point devant lui, puis il finira par consentir à le voir et par l'embrasser... Quand ce fils réconcilié, mais toujours turbulent, obligera David à s'enfuir — sans doute aurait-il pu résister, mais à quel prix ? il préfère, lui aussi, céder la place et se réfugier ailleurs : comp. Lc, 9, 56 b ; Mt., 5, 11 s., 39 s. ; 10, 23 ; Act., 8, 1 — David, insulté par Shi-

13. Voir 1 Sam., 24, 13 et 16; 26, 10, 23; 2 Sam., 3, 39. Dans l'épisode de Nabal et d'Abigaïl (1 Sam., 25), David voulait d'abord faire justice à la manière des bandes du désert, mais il se réjouit que l'action d'Abigaïl et la mort accidentelle de Nabal lui aient épargné cette tâche (25, 33), et il bénit Iahvé d'avoir lui-même rendu justice (39).

meï, refusera de poursuivre et de punir celui-ci (2 Sam., 16, 10) : mieux, revenu dans sa capitale et réinstallé dans son pouvoir, il lui fera grâce (19, 16 s.), ainsi qu'à Meribbaal, comme lui, de la Maison de Saül (*id.*, 25 s.).

Certes, David mourant a laissé à Salomon des consignes de sévère justice et de vengeance des injures (1 Rois, 2, 1-9). On peut lire, dans le passage qui nous les rapporte, l'intention assez nette du Livre des Rois de marquer la continuité de Salomon avec David ; on peut y voir aussi une valeur typologique significative, dans la ligne de ce que nous avons dit d'une représentation, par David et par Salomon respectivement, de deux moments différents de la royauté unique du Christ : le Christ de l'avènement de miséricorde laisse à son avènement de justice la rétribution et le châtiment. Dans la parabole des mines telle que nous la rapporte saint Luc (19, 11-27), le roi laisse subsister ceux qui le haïssent, jusqu'à son retour ; c'est à ce moment seulement qu'il demande des comptes et qu'il fait égorger ses ennemis. Il y a le régime d'itinérance et il y a celui du terme. Déjà, pendant l'Exode, Israël avait traité avec les peuples qu'il rencontrait ; arrivé en terre promise, il reçoit l'ordre de les exterminer. David, type du Christ en son avènement de miséricorde, laisse subsister ses ennemis : on dirait presque, remarque Joab, qu'il s'attache à aimer précisément ceux qui lui font du mal (2 Sam., 19, 6). David va jusqu'à se faire réintroniser, après sa fuite de devant Absalon, par ceux-là mêmes qui l'ont trahi, leur donnant ainsi la qualité de ses fidèles méritants... (2 Sam., 19, 12 s.). Déjà, quand il fuyait devant Saül, David, s'arrêtant chez les prêtres de Nob, avait su que Doëg l'Édomite l'avait vu, et il se doutait que ce mouchard le livrerait ; mais il s'était refusé à le tuer (1 Sam., 22, 22). Ainsi Jésus savait que l'un des siens le trahirait, mais il n'avait voulu ni se défaire de lui, ni même le livrer publiquement à la réprobation des autres. Tel est le régime du temps de la miséricorde.

On ne peut pas ne pas penser aux consignes du Seigneur, de laisser l'ivraie croître jusqu'à la moisson conjointement avec le blé (Mt., 13, 30). Sous le régime de l'avènement de

miséricorde et dans son état d'itinérance, l'Église est, selon l'expression traditionnelle, *mixta* : elle est mêlée, comme le champ, de bon grain et d'ivraie, dont on ne fera le départage qu'à la moisson (Mt., 13, 25 s.), comme le filet après la pêche, de bons et de mauvais poissons, qu'on ne distinguera qu'arrivés au rivage, après la traversée des siècles (13, 47 s.). *C'est pourquoi il ne faut juger de rien avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur : il mettra en lumière ce qui est caché dans l'obscurité et manifestera les desseins des cœurs, et alors chacun recevra de Dieu la louange qui lui est due* (1 Cor., 4, 5). Le temps présent impose une certaine tolérance, car on ne peut pas savoir entièrement ici bas qui est aimé de Dieu et qui ne l'est pas, qui travaille pour lui et qui travaille contre lui : « Dieu écrit droit avec des lignes courbes », dit ce proverbe portugais qu'aimait à citer M. Portal, et que Claudel a mis en exergue du *Soulier de satin*....

Salomon, quand il accède au trône, met de l'ordre en employant la manière forte, selon une stricte justice vindicative : il élimine son compétiteur possible, Adonias, dont il traite impitoyablement les partisans, sans leur laisser le temps et la chance de se rallier : il exile Abiathar et le raye des rôles du sacerdoce, il fait tuer le valeureux Joab, chef de l'armée de David, dans des conditions odieuses et même sacrilèges (1 Rois, 2, 13-35). Il venge les injures proférées contre David par Shimeï (v. 36-46). Tandis que David avait laissé subsister ses adversaires, Salomon se débarrasse des siens (et de ceux de David). C'est l'heure du strict jugement et des rétributions vengeresses.

Il n'est pas jusqu'au fameux Jugement de Salomon, témoignage de sa sagesse, qui n'ait, considéré attentivement, une référence caractéristique à l'ordre eschatologique du jugement et de la justice. Nous suivrons ici une suggestion de M. W. Vischer[14]. Celui-ci remarque que la question posée

14. *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, t. II, pp. 293 sv.; trad. fr., *Les premiers prophètes*, Neuchâtel-Paris, 1951, pp. 326 sv.

à Salomon n'est pas de savoir ce qui est bien et ce qui est mal — cela est bien clair dans le cas —, mais celle de savoir *qui* est bon et *qui* est mauvais, qui est la mère et qui est la voleuse de l'enfant vivant. Il s'agit donc d'anticiper sur le jugement que devra porter le vrai et définitif Fils de David, le roi de gloire, lorsqu'il révélera le secret caché des cœurs et fera connaître qui, dans le secret, est le véritable Israël et qui ne l'est pas. Dire ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est bon et ce qui est mauvais, nous le pouvons ; mais dire pleinement et définitivement *qui* est bon et *qui* est mauvais, cela relève du jugement eschatologique du Fils de l'homme, dont Salomon est le type.

Nous revenons ainsi à l'idée des deux avènements du Seigneur, celui de miséricorde et celui de justice, représentés respectivement par David et par Salomon. Cette idée est tellement inscrite dans les textes du Nouveau Testament, qu'elle ne pouvait pas ne point être classique. Les Pères l'ont formulée plus d'une fois[15]. En sorte que Pascal n'a fait que donner la frappe de son génie à une donnée classique lorsqu'il a écrit cette formule définitive :

> S'il eût voulu surmonter l'obstination des plus endurcis, il l'eût pu, en se découvrant si manifestement à eux qu'ils n'eussent pu douter de la vérité de son essence, comme il paraîtra au dernier jour, avec un tel éclat de foudres et un tel renversement de la nature, que les morts ressusciteront, et les plus aveugles verront.
>
> Ce n'est pas en cette sorte qu'il a voulu paraître, dans son avènement de douceur; parce que tant d'hommes se rendant indignes de sa clémence, il a voulu les laisser dans

15. Par exemple, Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 7; saint Jean Chrysostome : « Il y a deux avènements du Christ, le premier pour remettre les péchés, le second pour juger le monde » (*Hom. 28 in Joan.*, n. 1; P. G., 59, 162; sur le v. 17 du ch. 3 : *Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui*); saint Léon : « (c'est) lui qui te jugera par la vérité, qui t'a racheté par la miséricorde » (*Sermo 21* (=*1 de Nativ. Dom.*), c. 3; P. L., 54, 193).

la privation du bien qu'ils ne veulent pas. Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine, et absolument capable de convaincre tous les hommes; mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée, qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement... [16].

En son premier avènement, Jésus vient en médecin, afin d'appeler, non les justes, mais les pécheurs (Mt., 9, 12-13) : il descend chez les publicains, que personnifie Zachée; il entre dans leur maison et s'asseoit, comme dit sainte Thérèse de Lisieux, à la table des pécheurs. *Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu* (Lc, 19, 10) : ce mot dans lequel Notre-Seigneur énonce expressément le propos de sa première venue, et qui résume tout l'Évangile, est emprunté au magnifique chapitre trente-quatrième d'Ézéchiel (v. 4 et 16), où le prophète condamne les pasteurs intéressés et infidèles et annonce un vrai et bon pasteur, un nouveau David, qui fera paître le troupeau selon Dieu. (Comp., Jér., 23, 1-6.) C'est dans la ligne de ce chapitre d'Ézéchiel que s'inscrit le thème évangélique du bon pasteur, dont le propre est de donner sa vie pour ses brebis, (Jn, 10, 11). Dans l'avènement de grâce, tout est don et miséricorde; tout vient du don et du sacrifice du Christ; tout est grâce. Le Royaume est offert et donné gratuitement, comme un héritage tout constitué, comme une table mise et servie : il n'est que d'accepter l'invitation et d'entrer.

Les bénéficiaires, nous l'avons vu, en sont les publicains, les pécheurs, ceux qui ont faim, et non les repus (Lc, 1, 53). Certes, l'avènement de miséricorde n'est pas une idylle et il arrive que Dieu éprouve et corrige les siens; mais il s'agit alors d'une correction de miséricorde, où Dieu ne veut pas tant manifester sa colère et confondre sa créature que l'admonester et l'amender.

Lors de son second avènement, Jésus viendra pour juger

16. *Pensées*, éd. Brunschvicg, fr. 430 (pet. éd., p. 526, éd. des Grands Écrivains de la France, pp. 326-327). Voir la fin du passage, *infra*, n. 25.

et rétribuer selon la justice. La liturgie de l'Avent qui, comme les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament[17], mêle les perspectives de l'Histoire et celles du terme final (eschatologie), aime caractériser le règne du Messie attendu par l'avènement de la justice : *Je susciterai à David un germe juste; il règnera en roi et il sera sage, et il fera droit et justice dans le pays* (Jér., 23, 5 : liturgie de l'Avent, capitule de Laudes et de Vêpres). On le voit, le Messie est annoncé ici comme rejeton de David, mais assez exactement sous les traits de Salomon : il vient en juge et en justicier. C'est la liturgie encore (épître et évangile du lundi de la première semaine de carême) qui rapproche, du chapitre 34 d'Ézéchiel, où nous avons trouvé annoncée la loi du premier avènement, le capital et décisif chapitre 25 de saint Matthieu, v. 31 à 46, qui énonce la loi du second : c'est une loi de justice. *Lorsque le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous les anges avec lui, il s'assiéra sur le trône de sa gloire. Et, toutes les nations étant rassemblées devant lui, il séparera les uns d'avec les autres, comme le pasteur sépare les brebis d'avec les boucs. Et il mettra les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche* (v. 31-33). Les bénéficiaires ne sont plus ici les publicains et les pécheurs, mais *les bénis de mon Père*. Chacun reçoit selon ses œuvres, c'est-à-dire selon ce qu'il a fait dans le temps de la patience et de la miséricorde. Impossible d'évoquer ici tous les textes[18]. Nous y reviendrons et nous y arrêterons un jour du point de vue des bases bibliques d'une théologie du mérite.

Ce point est extrêmement important. Il est évident que, du point de vue biblique, les conditions du second avène-

17. Sur ce blocage prophétique des perspectives, tel qu'il se retrouve dans la prédication de Jean-Baptiste (A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 21) et dans les discours eschatologiques du Christ, cf. les remarques de G. THILS, *Pour mieux comprendre saint Paul*, Bruges, 1942, pp. 101-108.

18. Voir entre autres, pour nous en tenir au premier évangile et à saint Paul : Mt., 7, 21-23; 10, 15 et 32-33, 39, 41-42; 11, 22-24; Rom., 2, 6 sv.; 1 Cor., 3, 8, 14-15; 2 Cor., 5, 10; Gal., 6, 8; Eph., 6, 8; Col., 3, 24-25; 2 Tim., 2, 5 sv.

ment et de la rétribution finale sont tout autres que celles du premier avènement, qui est tout de don et de miséricorde. Il s'agit maintenant de justice. L'autel que saint Jean a vu dans le ciel (Ap., 8, 3-5) n'est plus celui de la propitiation, sur lequel tout nous est acquis par le sang du Christ, qui clame plus éloquemment que celui d'Abel, c'est l'autel des parfums, duquel monte vers Dieu comme une offrande la prière de tous les saints (conf., 19, 8, leurs vertus ou « justifications »)[19]. Dans le premier avènement, le Royaume était offert gratuitement, il n'était que d'entrer dedans. Encore fallait-il entrer, et il y avait pour cela des conditions : être vigilant, de façon à ne pas manquer la visite de Dieu, répondre à l'appel, être revêtu de la robe nuptiale, avoir une âme d'enfant, etc. Au terme, l'entrée dans la jouissance du Royaume est rigoureusement conditionnée par le comportement qu'on aura eu ou les œuvres qu'on aura faites durant le temps de la miséricorde : le Royaume prend un aspect de récompense et les deux clefs qui l'ouvrent sont la foi *et* les œuvres, la foi se traduisant en œuvres selon qu'elle est en situation de le faire[20]...

Le rapport du jugement à la miséricorde est d'ailleurs plus précis encore : au delà d'une pure succession, qui serait assez extrinsèque, il porte sur le contenu même de l'un et l'autre moment. Le texte de Mt., 25, 31-46 le manifeste avec une grande force : le jugement et la rétribution s'appliquent, non seulement aux œuvres faites et à l'attitude prise durant le temps de la miséricorde, mais très exactement à la

19. Voir les remarques de Dom A. VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique*, trad. fr. A.-M. ROGUET, pp. 271-272, qui conclut : « Les offrandes que l'on dépose sur cet autel céleste ne sont plus le corps et le sang, mais les prières des saints. Ce qui vient de l'autel de l'Apocalypse, ce ne sont plus la miséricorde et le pardon, mais la justice et le jugement, « des tonnerres, des voix, des éclairs et un grand tremblement de terre ». C'est manifestement l'autel de la consommation, non pas l'autel de la propitiation. »

20. Nombreux textes des Pères grecs en ce sens dans G. W. H. LAMPE, *Some notes on the signification of* Basileia tou Theou, Basileia tou Christou, *in the Greek Fathers*, dans *Journal of Theological Studies*, 49 (1948), pp. 58-73; cf. pp. 67 sv.

pratique que nous aurons faite envers autrui, de cette miséricorde dont nous avons nous-mêmes profité de la part de Dieu : *J'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger.* Comparer Mt., 7, 1 s.; Lc, 6, 37 s.; Mc, 4, 24; Mt., 6, 12; Lc, 11, 4; etc. Saint Paul réunit les deux perspectives, présente et à venir, dans un même passage de son épître aux Galates, 6, 2 et 4-5 ; *Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi du Christ; — Que chacun examine ses propres œuvres et alors il aura sujet de se glorifier pour lui seul : car chacun aura son propre fardeau à porter.* Mais ce fardeau, chacun le sien, que nous aurons à porter au jugement (saint Paul parle au futur), sera fait de ce qui nous aura été demandé durant le temps de la miséricorde, à savoir de porter le fardeau les uns des autres et d'en agir envers autrui comme nous voudrions qu'on agît envers nous. Comp. Mt., 18, 23-35; 7, 12; Lc, 6-31. Le Christ du jugement est le même que celui de la miséricorde; le Fils de l'homme qui viendra sur les nuées en puissance et en gloire n'est pas autre que le fils de Marie, celui de Noël et de la croix. Et sans doute la présence de la Vierge Mère, que la tradition adjoint à celle des Douze qui assisteront le Christ en son avènement de justice après avoir exercé le ministère de la miséricorde (Mt., 19, 28; Lc, 22, 30), a-t-il ce sens de représenter au Juge rigoureux de la Parousie, sa qualité de Miséricordieux, venu dans la faiblesse chercher ce qui était perdu.

Pourtant, la justice reste la justice et la correction que Dieu exercera au terme ne sera plus cette correction éducative et paternelle du temps de la miséricorde, dont David savait le caractère mesuré et pitoyable (2 Sam., 24, 14), mais la correction vindicative et justicière du temps de sa colère. On ne peut pas supprimer de la Bible, Ancien et Nouveau Testaments, tant de textes qui l'affirment...

On pourrait tirer de ces considérations bien des applications spirituelles, mais aussi ecclésiologiques et pastorales. Car quand on atteint le niveau du statut même de l'économie salutaire selon ses différents moments, les règles qu'on y trouve valent non seulement pour la vie spirituelle person-

nelle, mais pour l'Église elle-même et comme telle. Ce serait toute une étude à faire que d'esquisser ces applications. Contentons-nous d'indiquer, pour finir, la différence qu'il y a entre la venue du Christ *et ses signes*, selon l'un ou l'autre avènement.

Les signes du second avènement seront éclatants et tels qu'ils imposeront leur évidence à tous : Jésus lui-même a parlé à ce sujet de majesté et de puissance[21], de venue sur les nuées du ciel avec un accompagnement d'anges[22]. *Toutes les nations de la terre se frapperont la poitrine et elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec une grande puissance et une grande majesté* (Lc, 24, 30). Ce que, encore une fois, Salomon avait préfiguré, lui dont les princes venaient de partout contempler la majesté[23] (il n'est rien dit de tel de David...). C'est le temps de l'évidence : comme le dit saint Augustin, ceux qui n'auront pas voulu se soumettre à Dieu sous le règne de sa miséricorde seront contraints de s'y soumettre sous celui de sa justice.

Toute autre est la condition des venues de Dieu en son avènement de grâce. Alors, *le royaume de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards* (Lc, 17, 20). Jésus vient *comme un voleur* et sa venue n'est perceptible qu'aux « vigilants ». Heureux le serviteur que le Maître trouve veillant[24], attentif aux indices de Dieu et à ses initiatives, comme David l'a été de façon si remarquable. Les signes de l'avènement de grâce et des multiples visites de Dieu dans lesquelles il continue de se réaliser, n'ont généralement pas d'évidence externe ; ils ont quelque chose d'ambigu et comme de terreux. On peut reconnaître l'approche de Dieu, ou l'ignorer. Pour cette option, dont dépend de proche en proche toute la destinée spirituelle de l'homme, il n'y a pas de raisons externes absolues et irrécusables. La lumière décisive est au-dedans : elle tient à la grâce de Dieu et aux

21. Mt., 19, 28; 24, 30; 25, 31; Lc, 9, 26; 21, 27.
22. Mt., 24, 30; 26, 64; Mc, 13, 26; 14, 62. Comp. Mt., 26, 53.
23. 2 Chron., 9, 23; cf. 2 Rois, 5, 14; 10, 1 sv.; 10, 24, etc.
24. Mt., 24, 26, 42 sv.; 25, 13; Mc, 13, 33 sv.; Lc, 12, 36 sv., 43, etc.

dispositions du cœur, comme Pascal encore l'a saisi et dit d'une façon inoubliable[25].

Fr. Yves M.-J. Congar, O.P.

25. Le passage ci-dessus cité (n. 16) se termine ainsi : « Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là; et ainsi, voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. »

Gloria patri et filio et spiritui sancto

La liturgie s'efforce de multiplier les formules qu'elle propose aux enfants du Père pour prévenir l'un de leurs plus profonds désirs : celui de louer le Seigneur. L'infinie richesse de l'objet appellerait une infinie variété dans la manière de le redire, à moins qu'elle ne puisse s'exprimer en une parole unique dont la plénitude parfaitement adéquate exclut toute répétition — la répétition est la marque tout à la fois de la misère et de la grandeur de l'homme : de sa misère réelle, de sa grandeur en désir, de l'une et de l'autre, en vérité. La liturgie n'échappe pas à cette loi : mais fondée en la sagesse divine, elle nous fait discerner un rythme, un sacrement d'éternité là ou le regard de chair ne pourrait voir qu'une monotone répétition. La liturgie ne craint pas de répéter : elle a un cycle qui calque celui de la nature. Une profonde sagesse humaine suffirait à dicter pareille économie. Mais la liturgie a un autre cycle qui déconcerte la nature bien plutôt qu'il ne s'appuie sur elle : les psaumes peuvent bien exprimer la misère de l'homme ou le châtiment du mépris ou le contentement un peu épais des prudents selon la chair. La conclusion est toujours la même : *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Aucune formule que nous redisions plus fréquemment ni plus régulièrement. Les versets ne prennent leur valeur de louange que dans le *Gloria* qui vient les couronner; ainsi la

répétition est-elle imperturbable, faite de l'immobile éternité qu'elle préfigure. Le cycle de notre Rédemption s'étend sur toute une année : il y est encore question du temps et une plus fréquente répétition donnerait peut-être l'impression de monotonie. Le cycle de la gloire se répète à chaque minute : il veut traduire de l'éternel, il n'a rien à craindre de l'usure du temps. Il constitue comme un support, le seul qui permette à l'âme de demeurer dans cette suprême élévation intérieure qui convient à la louange, mais c'est un support fixé dans le ciel.

Chaque fois que ces paroles se présentent comme devant être prononcées, nous devrions les reconnaître dans une intuition de joie, les retrouver, mais comme ne les ayant pas quittées. On ne cesse pas, même en cheminant, de contempler un panorama apaisant parce que le regard y demeure naturellement attaché : on ne cesse pas d'être dans l'objet aimé que l'on quitte parce qu'un certain poids du cœur le rend plus présent que ne font les sens ; on ne peut plus observer que du dehors des vies ou des formes de vie diminuées ou petites, quand on a senti en soi le souffle de l'Esprit rythme puissant qui élargit l'âme et qui la laisse dans une nostalgie profonde tant qu'elle n'en a pas retrouvé l'écho dans sa propre structure. Ainsi en va-t-il des enfants de gloire : ils peuvent penser ou dire mille choses, ils peuvent être entraînés loin, ou même divisés profondément par les accidents de ce temps : toujours la vue de la gloire est là qui fixe leur regard, le poids de la gloire est là qui les retourne vers l'immuable, le cycle de la gloire est là s'infléchissant jusqu'à eux avec une condescendante tendresse. La gloire n'est pas pour les enfants de gloire : elle est. C'est seulement dans le Seigneur, perdus dans la gloire du Seigneur qu'ils peuvent redire *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.*

Tu Solus Dominus in Gloria Dei Patris. Vous seul Seigneur dans la gloire du Père. Comment seriez-vous, Seigneur, dans la gloire du Père sans être vous-même la gloire de votre Père ? Je sais bien toute la résistance que trouve en moi la lumière de votre gloire, tout ce qu'elle doit briser ou fondre avant de me faire retrouver moi-même : enfant de gloire. Je ne suis jamais tellement changé en moi-même que je ne puisse retourner dans l'ombre, ne conservant pour votre lumière qu'un regard et qu'un

désir. Mais vous, Seigneur, vous êtes Gloire du Père. Je voudrais bien ne voir que vous, « vous et l'Esprit-Saint dans la gloire du Père ». Ainsi il n'y a rien autre, en cette gloire du Père, que vous et l'Esprit. Je sais trop tout ce que votre lumière m'ajoute, parce que je ne suis rien dans cette lumière : c'est elle qui me soutient, qui me nourrit, qui m'applique à moi-même, me concentre, me fait vivre. Tandis que c'est vous, Seigneur, qui êtes, avec l'Esprit, toute la substance de cette lumière; puisque encore une fois, il n'y a en elle rien autre que vous, rien autre que l'Esprit. Daignez, Seigneur, augmenter ma foi afin que je puisse entrer dans vos paroles. Faites-moi humble comme vous, et je comprendrai que vous êtes la substance de la gloire du Père parce que vous avez voulu n'être que cela. « Ma doctrine n'est pas ma doctrine... » Je ne cherche pas ma propre gloire, mais la gloire de Celui qui m'a envoyé. Oserais-je comprendre : « Ma gloire n'est pas ma gloire... parce que mes œuvres ne sont pas mes œuvres, mais l'œuvre du Père. Ce n'est pas moi qui me manifeste par mes œuvres, mais le Père : ce n'est pas ma gloire, mais sa gloire. »

Mais qui donc êtes-vous, Seigneur, si ce qui est de vous n'est pas de vous ; comment prenez-vous soin de m'expliquer : ma doctrine, c'est-à-dire celle qui est mienne, non pas seulement celle qui est mienne par adoption, la doctrine à laquelle j'adhère puisque j'en veux être le témoin, mais ma doctrine à moi, celle-là n'est pas mienne? Rien en vous, je le sais, ne procède que du fond, tout ce qui est à vous est vous-même; et ce qui n'est pas à vous n'est pas vous-même. Vous êtes vous-même parce que vous êtes gloire du Père. Vous êtes simple et vous n'avez pas à choisir qui vous êtes : vous êtes Vérité, humble en cette Vérité, et seulement gloire du Père. Comme je voudrais vous adorer : dans le silence, Seigneur. Oserais-je encore dire « Gloire au Père »? Mais c'est vous qui êtes pleinement cette Gloire. *Nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler. — Qui me voit, voit mon Père.* Vous êtes toujours dans sa lumière, dans le secret de sa face, et nul ne peut voir un miroir sans voir en même temps la lumière à laquelle il fait face. Je me repose en vous, sur vous : ce sont vos lèvres divines qui doivent dire « Gloire » afin que cette parole soit tout à fait vraie. Quant

à moi, Seigneur, je me perds dans cette « divine intention » que vous avez eue; que vous avez éternellement d'être Gloire du Père. — Oui, enfant, enfant adopté pour la gloire, entre en moi, efface-toi, efforce-toi de te laisser faire; attache-toi à ne faire que subir la lumière dans laquelle je suis avec l'Esprit, la Gloire du Père. Lumière bienheureuse, lumière de lumière, lumière qui fait retour vers sa source. Le Père est le Père de lumière en qui il n'y a ombre de vicissitude, ni de changement, et je ne serais pas sa Gloire s'il n'était Lumière : la gloire n'ajoute pas, n'invente pas, ne crée pas : elle manifeste. Je suis dans le Père, Lumière dans le Père qui est Lumière : c'est dans la lumière que je suis que se manifeste le principe de Lumière : ainsi est-ce en moi que vous devez discerner, contempler l'empreinte de sa substance, l'effigie de sa gloire. Je ne cherche pas ma propre gloire, mais comme un rayon indique la source, ainsi je suis la Gloire du Père.

La lumière est venue parmi les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas reçue, ceux qui vivent dans les ténèbres ne sont pas venus à la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises. Pour toi, enfant de gloire, il faut venir à la lumière, c'est-à-dire, entrer en elle, la suivre partout où elle va : non pas seulement la recevoir comme si elle n'était faite que pour t'éclairer, mais la suivre partout parce que tu la trouves belle. Cette lumière bienheureuse, bienheureuse en elle-même, bienheureuse pour toi, c'est moi; cette lumière te montrera le Père, elle te donnera la pénétration, le sens, le goût de qui elle est, de qui je suis : *Gloire du Père, Gloria Patri.*

Nul ne peut prononcer le nom de Jésus sinon dans l'Esprit. Tu es bienheureux, Simon, parce que ce ne sont ni la chair ni le sang qui te l'ont ainsi révélé, mais mon Père qui est dans les cieux... — Nul ne connaît le Fils sinon le Père... — Père rends-moi la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût... — Gloria Patri et Filio. Le Verbe, lumière de lumière est Gloire du Père, et le Père, principe de toute lumière, est Gloire du Fils. Il est vrai, Seigneur, que, pénétrant, quoique d'une manière bien infirme et bien lointaine, votre gloire, je n'y discerne rien que de simple, rien que d'égal : je retrouve dans vos paroles la richesse de ce mystère. Comme vous êtes la Gloire du Père, vous ne voulez

pas pour vous-même d'autre gloire que lui. Vous n'avez pas renoncé à la gloire puisque vous êtes dans l'ordre de la gloire, mais vous ne recherchez pas votre gloire à vous. Père, rends-moi la gloire... Et comment le Père vous donnerait-il autre chose que lui puisque c'est vous qui êtes Lumière de Lumière, c'est vous qui le manifestez, qui l'exprimez, qui donnez à la lumière qui jaillit de lui cette merveilleuse communicabilité qui la fait éclater en louange. Seriez-vous donc, ô Père, la gloire de votre gloire? C'est que ma gloire n'est pas votre gloire, la lumière est meilleure que la gloire des hommes; elle n'est qu'un vestige, une évocation lointaine de ma gloire à moi. La gloire humaine passe, tout au plus comme un rayon brillant, ma gloire est comme un foyer qui jamais ne se consume; ma gloire porte en elle toute la richesse de ma substance; et si elle atteint par mon Verbe les plus infimes de mes créatures, elle n'abdique jamais la densité infinie qu'elle possède dans le secret de mon essence. Vous ne voyez, vous, que les reflets lointains et comme dérivés de ma gloire; c'est dans ma gloire essentielle, substantielle qu'il faut être pour comprendre comment je suis la gloire de mon Verbe.

La gloire qui enveloppe au Sinaï la présence divine, la colonne de nuée qui guide la marche d'Israël s'accompagnent d'un appareil terrifiant. C'est le Seigneur qui est là, sa puissance redoutable entend se faire condescendante, bienfaisante, et elle s'enveloppe de gloire comme d'un voile afin de ne pas exténuer le pauvre regard humain. Et cependant c'est bien Dieu qui est là, la gloire de Dieu c'est Dieu. Il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant, sa gloire est comme un message à tout prendre moins accablant et cependant c'est à peine si l'homme le peut porter. La gloire est bien lumière et cependant la lumière n'est qu'un symbole, symbole familier, toujours séduisant de ces appels d'abords discrets puis irrésistibles à l'attention universelle qui sont le commencement de la gloire humaine avant d'en être le contenu misérable et d'en marquer les limites. La gloire de Dieu n'est pas comme la gloire humaine : suspendue à l'approbation d'autrui. Dieu ne tire que de lui-même sa propre gloire, encore qu'il en fasse à sa créature l'aumône bienfaisante. La gloire de l'homme, c'est l'approbation consentante ou enthou-

siaste de ses semblables. La gloire de Dieu c'est Dieu : comment ne s'approuverait-il pas lui-même et comment trouverait-on hors de lui une approbation qui fût digne de lui ? C'est le même poids divin, infini, qui appartient à Dieu et qui appartient à sa gloire; et la gloire n'est substantiellement rien autre que ce poids : il est en Dieu, il pèse sur lui, il repose sur lui sans l'écraser ni l'accabler tandis qu'il ne pourrait peser sur nous sans nous anéantir; aussi Dieu prend-il soin de ne laisser flotter sur nous que le voile de lumière dont il enveloppe le poids de sa gloire.

Jésus peut porter ce fardeau. Il l'appelle même de son plus intime désir : *Père rends-moi la gloire*. Jésus ne peut désirer d'autre gloire que celle qui appartient à son Père et qui est la gloire de Dieu : un poids infini qui fixe Dieu dans sa propre béatitude. Quel est donc ce poids infini que Jésus porte en lui et qui d'ailleurs le soutient ? *Je suis dans le Père et le Père est en moi.* C'est lui, le Père, qui donnant à Jésus tout ce qu'il est, est en Jésus le poids qui entraîne, qui entraîne à accomplir toute œuvre, qui en un mot fait être; aussi la gloire que Jésus demande à son Père n'est-elle rien d'autre que le Père lui-même. Jésus ne recherche pas sa propre gloire, mais il n'y renonce pas pour autant. Il l'attend de son Père. Il semble attendre mais il ne reçoit rien que déjà il ne possédât, et son Père ne peut rien lui donner qu'il ne lui ait toujours donné : le temps ne doit pas nous faire illusion sur la substance des choses; Dieu retrouve sa gloire par le canal du temps, ce n'est qu'un cheminement dérivé n'ajoutant rien à une plénitude toujours égale. Jésus est la Gloire du Père et nous le voyons un peu comme un rayon faisant retour au foyer dont il est issu; aussi comprenons-nous moins bien comment le Père est la gloire de Jésus. C'est cependant même mystère simple et substantiel. Dieu communique ce qu'il est, dans un acte toujours égal, parce qu'il est, vérité et bien infinis, souverainement communicable. Telle est la loi de sa vie, telle est la loi de sa gloire parfaitement égale dans la communication réciproque que s'en font les Trois.

O mon Dieu, O Dieu, attirez-moi, ensevelissez-moi dans votre secret. Verbe de Dieu, Lumière de Lumière, vous êtes la Gloire de la lumière, Père éternel, source sans commencement, vous êtes la Gloire de votre Fils bien-aimé. Même témoignage parfait d'une

gloire parfaite. Votre gloire, ô Dieu, c'est vous-même. Votre gloire, ô Père qui êtes Dieu, c'est vous Verbe éternel qui êtes Dieu; votre gloire, Fils rédempteur du monde qui êtes Dieu, c'est vous, Père du ciel, qui êtes Dieu. O procession parfaite qui ignore toute altération, complaisance indéfectible en qui il n'y a aucune ombre de changement ni de vicissitude. Toute votre lumière, ô Verbe, elle procède du Père des lumières : gloire toute pure de sa lumière; toute l'infinie majesté de Dieu imprime sur vos traits, dans vos paroles, dans vos actes, dans vos pas, ô Jésus, une mystérieuse gravité qui nimbe tout votre être comme d'une auréole substantielle. Seigneur, vous pouvez rendre témoignage de vous-même et votre témoignage est vrai : car vous rendez par votre parole, par vous-même, témoignage à la gloire du Père, et le Père est par son emprise, par sa présence, par l'opération mystérieuse dont il vous enveloppe, votre propre gloire. Quand vous verrai-je, ô mon Dieu, afin de comprendre le simple dans le simple, l'immuable dans l'immuable, la gloire du Père et la gloire du Verbe dans une seule gloire égale et simple?

L'égalité de la vie, de l'être, de la gloire, nous est premièrement manifestée dans le Verbe : point de vie sans échange, point d'être sans relation, point de gloire sans témoignage : toutes choses qui ne sont possibles qu'en vertu d'une distinction dont le Verbe est le premier fruit et l'Esprit l'achèvement. Le Père et le Fils sont gloire l'un de l'autre, ou mieux : ils sont, par rapport l'un à l'autre, gloire essentielle et simple de Dieu. L'Esprit, qui est « l'Esprit du Père » et « l'Esprit de Jésus », Esprit du Père qui est saint et du Fils qui est saint, est lui-même l'Esprit-Saint. Il est dans la gloire de Dieu, comme ceux dont il procède, et c'est une gloire égale : il est la gloire du Père et du Fils qui à leur tour le glorifient en le reconnaissant pour leur Esprit. L'Esprit est la Gloire du Père et du Fils, conjointement, comme le Fils est la gloire du Père : le Verbe manifeste le Père, il est lumière de lumière; l'Esprit manifeste l'unité du Père et du Fils, unité dans l'être, dans la sainteté, dans la gloire, dans une plénitude qui est au delà de tout nom; l'Esprit manifeste par nature, tout comme le Verbe manifeste par nature : parce qu'Il est l'expression adéquate de l'Unité du Père et du Fils, tout comme le Verbe l'est de la lumière du Père. Le mystère de Dieu souffre

d'être redit sous mille formes et demeure toujours égal à lui-même; la gloire dont il s'enveloppe conduit à y découvrir une sorte d'évidence intime qui en démontre les aspects les uns par les autres.

Le Père et le Fils sont, conjointement encore, Gloire de l'Esprit. Le Fils est Gloire du Père en le manifestant comme le rayon manifeste le foyer, le Père est la Gloire du Fils parce que la plénitude de la divinité qui est dans le Verbe incorporellement, et en Jésus corporellement, procède du Père. Or ces deux manières de glorifier, l'une par manifestation, l'autre par pénétration enveloppante toujours accompagnante et toujours immanente, ne font qu'une seule gloire, et le secret de cette unité, c'est la gloire de l'Esprit. Il paraît bien y avoir deux manières de glorifier, respectivement apparentées aux relations mutuelles du Père et du Fils, elles semblent même s'opposer : l'une consiste à dilater indéfiniment la richesse de celui qu'on veut glorifier, l'autre à la faire se concentrer en lui-même; l'une consiste à dire et à publier, l'autre à pénétrer et à intérioriser. Et cependant, il n'y a qu'une seule gloire; la gloire ne fait aucunement acception de ce qui distingue et c'est par son harmonie divine qu'elle est gloire de l'Esprit. Nul ne sait ce qu'il y a dans l'homme si ce n'est l'esprit de l'homme, et nul ne sait ce qu'il y a en Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu. L'homme n'est pas sa propre gloire parce qu'il ne se pénètre pas lui-même. Dieu est sa propre gloire. Que si, cependant, l'homme se glorifie en lui-même, il n'est rien qui l'habite et dont il ne cherchera à tirer gloire. L'esprit de l'homme est partout dans l'homme et reposera sur mille détails avec une complaisance appropriée, trahissant d'ailleurs par une constante instabilité la fragilité des ses requêtes. L'Esprit de Dieu est libre, infiniment libre dans la vivante et infinie richesse de la nature divine. Où qu'il se porte la gloire de Dieu lui est conjointe : elle ne saurait s'appeler manifestation ou pénétration, lumière ou présence; elle est tout cela dans une mystérieuse harmonie, égale à elle-même en tous ses aspects, une dans l'Esprit de Dieu. Gloire au Père, gloire au Fils, gloire à l'Esprit, une seule gloire substantiellement une, dans la lumière de laquelle les distinctions que requiert la vie se fondent en une paisible unité.

Seigneur, me voici comme un mendiant à la porte de l'un de vos

temples. Ceux qui l'habitent redisent votre gloire, tous, sans exception, car on ne peut être dans l'enceinte sacrée sans redire : *Gloria* et je désire d'un grand désir être joint à cette troupe bienheureuse... Mais ce désir-là n'est qu'un rêve, le royaume est au dedans de moi. En moi, Seigneur, est votre seul vrai Temple; je ne suis qu'au seuil et pourtant déjà au centre; et dans ce Temple, tous redisent : « Gloire ». Père, Fils, Esprit, redisent : « Gloire ». Et j'oublie toute autre voix, toute autre présence, ma propre voix et ma propre présence. Gardez-moi, Seigneur, Seigneur de gloire, dans cette mystérieuse profondeur, dans cette ombre toute lumineuse, dans la plénitude de ce silence. Non pas moi, Seigneur, mais vous, établi à la source de mon être, redites : « Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit ».

C'est donc vous, Seigneur, qui en moi, dites les paroles que je ne saurais bien dire : « Gloire au Père ». Vous êtes donc pour les prononcer tout proche de moi, vous me rendez présent à moi-même; je me reconnais en même temps que je vous connais dans la louange si pleine dont je suis témoin. Et je crois entrevoir ce que vous suggériez à l'une de vos servantes en la visitant : *Gloria Patri et Tibi et Spiritui Sancto*. Le Verbe incarné se fit sensiblement si proche d'elle, si condescendant à ses démarches humaines qu'il lui devint impossible de s'adresser à lui autrement qu'en termes familiers. Mais je sais bien que ce qui lui fut donné en symbole par surcroît m'est donné à moi comme à elle en substance. Comment, ô Trinité Sainte, vous feriez-vous plus proche de moi que vous l'êtes lorsque vous changez mon propre fond pour en faire le sanctuaire de votre gloire? Si j'avais un peu de foi, si je me connaissais selon la lumière de la foi, je serais accablé et émerveillé de la proximité de votre présence et je serais contraint de dire : « *Gloria tibi,* Gloire à toi, Trinité Sainte, si proche de moi ».

Gloire à toi, Père, source de tout bien, présent en moi, donné à moi. La vie, l'unique vie, ne m'est pas offerte, mais donnée en sa source; elle ne m'est pas proposée, mais comme imposée, au-dedans, par une bienheureuse contrainte : le don du Père. « Gloire à toi », voici qu'en t'appelant mon Père, toute ma vie se conjugue avec la vie qui procède de toi, se fond avec elle, en elle, de telle

sorte que je n'y rencontre rien qui ne me demeure étrangement familier. Familiarité, intimité inexprimables car mes paroles sont beaucoup plus loin de moi que mon Père. Je me tais. C'est toi, ô Père, qui dois te glorifier en moi. C'est le Verbe éternel qui est gloire du Père; mais perdu en la vie qui les fait un, je suis moi-même Gloire du Père... et je porte dès maintenant tout le poids du jugement de la Gloire : Père, je glorifie ton nom... Puis-je penser ainsi, puis-je sincèrement me rendre ce témoignage; et comment pourrais-je être gloire de mon Père, dans mon fond, dans le silence de sa Parole, si je manque à cette tâche incomparablement plus aisée : le glorifier par mes actes? Père, je suis loin et je suis près. Je lis en moi que je suis fait pour être ta gloire et rendu totalement présent à moi-même par ta présence si proche, je sais que j'en suis loin. O Père, pourquoi m'as-tu abandonné? Rends-moi à ta Gloire, rends-moi la gloire que je dois avoir en toi, car c'est en toi que je dois me glorifier, et non en moi : recueilli aussi profond qu'il m'est possible, sincère autant que je le puis, je dois reconnaître pour ma joie et ma confusion que, comme le Père et le Fils sont mutuellement Gloire l'un de l'autre, ainsi mon Père et moi-même nous nous glorifions l'un de l'autre. Encore une fois, ô Père, je suis près et je suis loin, je sens tout ce que je désire être, et je vois tout ce que je ne suis pas, tout ce que j'ai distrait de cette gloire qui devrait être mon unique vie, et l'intime caresse qui commence de me rendre à moi-même en même temps qu'à mon Père.

Gloire à toi, Verbe, Sagesse éternelle, présent en moi, engendré en moi. Enfant de lumière, je me glorifie de ta lumière dans laquelle je ne cesse de renaître et j'espère devenir louange de sa gloire par une transparente pureté. « Si on compare la sagesse à la lumière » on la trouve plus pure. L'homme balbutie comme il peut, pressentant un rapport mystérieux dans l'au-delà de la sagesse et de la lumière auxquelles il accède : la gloire de la lumière, c'est la Sagesse parce qu'elle est plus pure : la gloire des enfants de lumière, de ceux en qui resplendit un reflet de la Lumière incréée, c'est la Sagesse qui préside à leur génération; la source conserve pour elle-même le secret de sa pureté. Et si je contemple ce mystère en moi, rendu immanent à mon propre fond par le don du Père, je suis contraint de dire : *Gloria tibi,* gloire

à toi, ô Verbe, c'est toi qui est la Sagesse dont je suis un reflet, dont je goûte en moi un reflet. Tu es Sagesse et je suis lumière, né dans la lumière, né pour l'éternelle lumière; et comme on se glorifie d'appartenir à une souche très pure, ainsi la lumière participée se glorifie de la Sagesse incréée! Gloire à toi, gloire à toi en moi, ma gloire c'est d'être tourné vers toi, tout orienté vers toi. Je n'oserais, laissé à moi-même, le penser, parce qu'on ne peut se glorifier que de ce sur quoi on a quelque droit, mais redisant du fond de moi-même : *Gloria tibi*, je me sens beaucoup plus indigne et incapable de te glorifier que de trouver gloire en toi. Je veux d'abord m'oublier, me dépersonnaliser par ces mots que tant de lèvres saintes ont redits : *Gloria tibi*. La gloire t'appartient, ô Verbe, et tous ceux qui s'approchent de toi ne peuvent pas ne pas le déclarer parce qu'ils découvrent, en toi, par ta grâce, leur propre gloire.

Et cependant le Verbe se glorifie en moi, de moi : l'Esprit me glorifiera parce qu'il prendra de ce qui est mien, et vous l'annoncera. La parole qui fructifie en moi, telle est la gloire de l'éternelle Sagesse; entre tous ces fruits, le meilleur est de pouvoir redire *Gloria tibi*. Il n'est pas de bien meilleur que celui-là et aucun bien ne trouve sa juste place, n'est donc véritablement bien que dans l'ordre de la gloire. Je suis gloire du Verbe parce qu'il y a en moi un reflet de sa lumière, fragile, ténu, mais dont la sollicitation si intime prononce en moi : *Gloria tibi*. C'est la Sagesse qui comble toute créature, elle comble pour sa gloire, mais premièrement par sa gloire. Nul ne fait retour à Dieu pour la gloire de Dieu qu'en pénétrant combien la créature n'a d'autre titre de gloire que son Créateur : *Celui qui aura rougi de moi... Celui qui aura témoigné de moi...* La honte et la gloire qui nous séparent ou nous rapprochent de la Sagesse incarnée nous aident à entrer dans le mystère du Père et du Verbe, Sagesse incréée. Lumière et Sagesse se distinguent; nous en discernons, respectivement, les degrés : le Père est Sagesse, le Verbe est Sagesse, la folie de la Croix est Sagesse; le Père est Père des lumières, le Verbe est lumière, le Verbe est lumière des hommes; nous, enfants de lumière, nous glorifions de toi, ô Verbe, incomparablement plus que tu ne le peux faire de nous. Mais en chacun de nous, en moi, en mon fond, Lumière et Sagesse ont même poids, même éclat,

c'est le même *Gloria tibi* du Père au Verbe et du Verbe au Père. Seigneur ayez pitié de moi, car je voudrais que vous n'ayez pas à rougir de moi, quand je redis moi-même, humblement mais transporté de désir : *Gloria tibi.*

Gloire à toi, Esprit-Saint, Consolateur, gloire pour l'universelle fécondité dont chaque créature reçoit le mystérieux dépôt, gloire visible... et je rentre encore une fois en moi, tout confus de ne savoir y demeurer que si peu. « Notre gloire est dans le témoignage d'une bonne conscience. » La conscience d'un enfant de gloire est justiciable de l'exigence de la gloire de Dieu. Nul ne connaît ce qu'il y a en Dieu, sinon l'Esprit de Dieu; lui seul peut accorder à la conscience d'un enfant de gloire une sanction approbatrice, authentique. Plus je me retire dans le sanctuaire intérieur où Dieu présent profère le *Gloria tibi*, mieux je vois que le témoignage, d'une conscience bonne, c'est le témoignage de l'Esprit. Ma gloire, c'est l'Esprit. Il est lui-même le témoignage qu'il rend. La sérénité secrètement approbatrice qui habite et enveloppe l'âme lorsqu'elle demeure dans le *Gloria tibi*, c'est cela le témoignage, le sceau de l'Esprit, et pour qui s'enfonce dans l'égal oubli de toutes les distinctions créées c'est l'Esprit se faisant la gloire de celui qu'il habite.

L'Esprit, en retour, se glorifie en moi. C'est lui qui fait crier : *Abba, Pater,* c'est lui qui ouvre mon être au don du Père et me donne l'intelligence de l'intimité dans l'adoption toute gratuite. Je peux être, je suis le fils de Dieu. Le Père se donne à moi et engendre en moi son Verbe. La gloire de l'Esprit, c'est conjointement le Père et son Verbe. Jamais ils ne sont sans lui et partout où il les manifeste, il se glorifie en eux. Tel est le mystère qui se joue en moi. C'est l'Esprit qui me suggère et me rend consciente la présence du Père et du Verbe : cette conscience lui appartient car, sans son secours, je sais trop qu'elle m'échappe. Ainsi l'Esprit manifeste le Père et son Verbe dans la conscience que j'ai d'eux et qui est sienne. Et je deviens sa gloire comme le Père et le Verbe sont sa gloire, *Gloria tibi.* Dialogue en une seule Parole : « Gloire à toi, Esprit divin qui gardes mon plus intime sanctuaire. » « Gloire à toi, enfant de grâce et de gloire en qui je retrouve le principe de ma propre gloire. »

Gloire à toi, Trinité Sainte, présente en moi. *Je leur ai donné*

la gloire que vous m'aviez donnée. C'est ta gloire qui est mienne, mienne pour toi. J'ai lieu de me glorifier en toi, tandis que tu pourrais rougir de moi. Mais l'Amour réduit toute inégalité. Cette gloire qui enveloppe ton ineffable béatitude, cette gloire qui est lumière, qui est vie, qui est gloire toujours égale comme toi-même, voilà qu'elle m'est donnée afin que tu puisses te glorifier de moi comme je me glorifie de toi. Seigneur, aie pitié de moi, je suis indigne infiniment, je ne puis porter ce don et te supplie cependant de ne point m'en priver. J'aime ma misère, Seigneur, car je pressens par elle l'immensité de ta gloire : non pas à moi, Seigneur, non pas à moi, mais à ton nom gravé en moi, donne cette gloire maintenant et toujours.

* * *

LE MENDIANT DE DIEU

Bienheureux ceux qui ont une âme de pauvre.

Mt., 5, 3.

Foi et pauvreté

La pauvreté est une des valeurs, exaltées dans l'Évangile, sur lesquelles nombre de chrétiens mettent aujourd'hui volontiers l'accent. Efficaces ou simplement platoniques, l'estime de la pauvreté et le souci des pauvres marquent notre époque[1].

C'est tout spécialement la pauvreté matérielle qui retient l'in-

1. En parlant d'estime de la pauvreté, on ne prétend nullement qu'en ce domaine notre temps est supérieur ou inférieur à d'autres. On ne fait aucune comparaison. On constate seulement que dans la manière de parler — et pas nécessairement de vivre —, la pauvreté est une des valeurs chrétiennes sur laquelle on aime revenir.

De récents ouvrages en font foi : Régamey, *La pauvreté,* introduction nécessaire à la vie chrétienne, Aubier, Paris, 1941. Le titre est caractéristique. — Voillaume, *Au cœur des masses,* éd. du Cerf, Paris, 2e éd. 1952; spéc. « Pauvreté », pp. 289 et sv. — *La Pauvreté,* « Problèmes de la Religieuse d'aujourd'hui », éd. du Cerf, Paris, 1952. — L'ouvrage du P. Chevrier, *Le véritable disciple de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Læ Prado, Lyon, 1910, ancien, n'est plus actuellement un livre de fond pour les seuls prêtres du Prado. Bien des prêtres diocésains y cherchent une règle de vie.

Nombre d'initiatives actuelles sont marquées au coin de la pauvreté. Des groupes de prêtres, récemment fondés pour évangéliser les milieux dits

térêt de nos contemporains. Cette insistance est profondément réaliste. Elle évite de volatiliser la pauvreté dans des considérations abstraites et compliquées dont l'immanquable mérite est de persuader les possédants qu'ils pratiquent la première béatitude, au moins autant que leurs frères indigents.

Mais souvent, en se concentrant sur la pauvreté matérielle, l'intérêt s'y enferme. On n'en tire pas les conséquences qui en découlent pour l'ensemble de la vie.

Or les « richesses temporelles » ne se limitent pas aux biens matériels. D'immenses ressources existent à côté : la culture, le maniement des hommes ou des affaires, qui ne se confondent pas avec l'argent et souvent le surclassent. Quel savant consentira à laisser ses recherches pour gagner davantage ? Quel chef d'industrie, tenant en main une entreprise qu'il a créée et qui répand à travers le monde des produits appréciés, acceptera de l'abandonner pour un poste aux appointements supérieurs, mais où il n'aura ni responsabilité ni initiative ? Quelle que soit la place que tienne le salaire, le problème social ne s'y réduit pas pour autant. Tout n'est pas résolu parce qu'un minimum vital est adopté. Autant que de son manque d'argent, le prolétariat souffre de l'état d'infériorité dans lequel il se trouve et dont il veut sortir.

•

La pauvreté matérielle n'épuise pas la signification évangélique de la pauvreté. Celle-ci ne se limite pas au domaine des conforts et des aises. Elle réclame qu'en tous genres d'abondance ou de pénurie on se conduise en pauvre[2].

« déchristianisés », insistent sur cette condition primordiale. Certains Instituts séculiers, où on vit dispersés, n'autorisent leurs membres à garder de leurs appointements ou de leurs salaires que le nécessaire pour leur subsistance du moment. Rien n'est réservé pour l'avenir et, sur leurs vieux jours, l'hôpital les accueillera.

Le fait est rare, mais d'autant plus significatif : on a vu des ménages bourgeois laisser leur appartement pour s'installer dans un logis pauvre.

Les manifestations grandioses de bienfaisance et de solidarité : quêtes pour les sans-logis de l'abbé Pierre, par exemple, au moment des grands froids de l'hiver 1954, en France, montrent que la misère des pauvres ne laisse pas indifférent.

2. A. Gelin considère l'énoncé de Mt : *Bienheureux ceux qui ont une âme de pauvre,* plus proche du donné primitif que celui de Luc : *Heureux les*

Or ce sont précisément des richesses autres que l'argent[3], et de bien plus haut prix : savoir, gouvernement, morale, religion, qui donnent à beaucoup de chrétiens la mentalité du « riche », de l'homme qui possède, qui le sait, et qui se montre difficile[4], parce qu'il jouit des avantages que procurent les bonnes places. L'habitude de trouver ces avantages à sa disposition les leur fait exiger partout.

Cet état d'esprit est particulièrement marquant dans le domaine religieux. Ses répercussions en sont graves. Il risque de rendre l'homme qui en est atteint incapable d'utiliser ce qui, à son goût, n'est pas excellent, et décidé à le rejeter purement et simplement comme le gourmet écarte à table le plat qu'il juge mal assaisonné.

Attente religieuse et déception.

Des plaintes fréquentes sont émises sur le peu de réconfort spirituel trouvé auprès d'hommes ou d'institutions qui ont pour but de le procurer. Ces plaintes sont exprimées par les fidèles à l'égard du clergé, par des membres du clergé à l'égard de leurs confrères. Elles sont loin d'être toujours injustifiées[5].

pauvres... Malheur à vous, riches, malgré qu'il ait « accentué la spiritualisation des thèmes de pauvreté, de faim et de soif par l'adjonction des gloses ». A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé;* coll. « Témoins de Dieu », éd. du Cerf, pp. 144-145. Mais si la pauvreté ne se réduit pas à une situation sociale, il n'est pas douteux que certaines situations sociales la favorisent ou la rendent très difficile; et surtout il ne faudrait pas s'appuyer sur ce point d'exégèse pour rassurer ceux qui possèdent, en leur offrant une évasion commode.

3. Nul n'ignore, hélas, que dans bien des cas, c'est l'argent qui permet d'avoir le reste.

4. *Recommande à ceux qui sont riches dans le siècle présent de n'être pas hautains,* 1 Tim., 6, 17.

5. Un exemple classique est celui de la prédication. On a tellement parlé de ce sujet qu'il est superflu d'y revenir. Sur les reproches qu'on lui adresse et sur les améliorations qu'on désire, le congrès de l'Union des Œuvres, 1954, à Montpellier, y est revenu abondamment. (Compte rendu du Congrès de l'Union des Œuvres, Montpellier, 1954. Voir aussi Joseph Folliet, *Réflexions d'un profane sur l'éloquence sacrée,* dans *Chronique sociale de France,* 1954, 1, et *Témoignage chrétien : Notre grande enquête sur la prédication,* spécialement, nos des 23 et 30 avril 1954).

On va trouver un chrétien, laïc ou prêtre, espérant qu'il répondra à la difficulté lancinante, qu'on entendra de lui le mot illuminateur ou vivifiant. On a rencontré un homme peu compréhensif, un enseignement inadapté, une parole sans portée.

Il y a, dans la sévérité avec laquelle on juge ceux vers lesquels on est allé comme vers le Christ, une exigence de fond de très bon aloi. Le chrétien qui prend sa religion au sérieux ne peut se contenter à la légère. Et il est souhaitable que ceux qui ont pour mission d'annoncer le Christ ne soient jamais considérés comme la remplissant à la perfection. La tâche est trop haute ; ceux qui doivent s'en acquitter ont besoin qu'on leur rappelle qu'ils n'y ont point entièrement réussi. Leur laisser supposer le contraire serait les induire en tentation : heureux les reproches qui empêchent la satisfaction de soi !

Il n'en reste pas moins qu'on comprend le désenchantement de celui qui pensait, par sa démarche, rétablir son équilibre spirituel. Sans doute demandait-il trop ? Répondre à l'appel d'une âme n'est pas simplement question de compétence technique, ni de bonne volonté, ni même de sainteté. Comme le fait remarquer le P. de Lubac au début de son livre *De la connaissance de Dieu*, rien n'est plus difficile que de parler de Dieu, encore plus de le faire connaître vitalement et de le faire aimer. Les saints n'y arrivent pas toujours. Leurs insuccès sont là pour nous en persuader. Que dire de ceux qui suivent le Christ avec moins de fidélité ?

Causes de la déception.

Les reproches ainsi adressés peuvent être ramenés à trois causes : d'abord l'insuffisance de celui qui a pour mission d'éclairer et de stimuler. Le meilleur apôtre restera toujours au-dessous de sa tâche, puisque son rôle est d'annoncer le Christ. Et aussi il est malheureusement trop évident que nombre de ceux qui devraient être des animateurs spirituels ne font pas l'effort ou n'ont pas les qualités qu'on devrait en attendre.

Une autre cause, plus rarement exprimée, rend chez nous la religion non seulement difficile à saisir, mais parfois inintelligi-

ble : c'est le décalage entre les schèmes mentaux et sociologiques dans lesquels se meuvent les hommes de notre époque, et les schèmes supposés par l'exposé habituel de la religion. Le chrétien, prêtre ou non, qui veut répondre aux besoins de ses contemporains est obligé de tenir compte de ce dualisme. Il n'y réussit pas toujours [6].

Enfin la troisième cause réside dans les dispositions de celui qui vient chercher une aide spirituelle. S'il n'est pas toujours possible d'augmenter les capacités de celui qui parle ou écrit, et si on ne peut modifier les expressions qui transmettent les vérités religieuses, on peut sûrement essayer de prendre une attitude d'ouverture à Dieu. C'est le but de ce travail.

Don de Dieu et Pauvreté.

La parole humaine parlée ou écrite n'est pas la grâce; elle en est seulement le véhicule, une occasion pour Dieu de nous illuminer. A travers de pauvres images, Dieu peut parler aux hommes. Il l'a fait dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Il continue à le faire dans son Église. Depuis Bethléem le Christ se présente à nous sous ces dehors pauvres. Cette pauvreté marquera la plupart des démarches divines dans la vie de chaque chrétien. Les occasions ne révèlent pas immédiatement la richesse en elles enclose. Elles paraissent de si mince importante qu'on peut passer à côté d'elles sans les remarquer. Dédaignant de s'y arrêter, on ira vers la manifestation grandiose, attendue comme plus digne de Dieu et de soi. Mais la manifestation grandiose peut ne pas surgir. On aura laissé passer l'occasion réelle, comme les Bethléémites au jour de la Nativité.

6. Beaucoup de critiques sur l'enseignement religieux : catéchisme, sermon, etc., viennent de ce que le prédicateur et l'auditoire semblent habiter deux mondes différents. Le passage de l'un à l'autre est malaisé. « L'homme contemporain a souvent l'impression d'être de deux âges, selon qu'il considère en lui science ou conscience, intellectualité et spiritualité : de l'une à l'autre il y a différence de phase et la communication est coupée... les exigences de l'ordre spirituel (sont) toujours offertes sous les anciennes espèces. » Édouard Le Roy, *L'Avenir spirituel de l'Europe,* dans *La Revue,* 1er février 1948, pp. 397-398.

La vie spirituelle dans son fond n'est pas satisfaction de l'intelligence qui comprend ou du cœur qui jouit. Elle est une attitude, une disposition de tout l'être par rapport à Dieu qui vient à nous, en chaque homme, en chaque circonstance. C'est une faim de Dieu, plus qu'un rassasiement.

L'esprit de pauvreté, « avoir une âme de pauvre », suppose qu'on n'exige pas de Dieu qu'il vienne à nous dans le déploiement de sa gloire; mais qu'on se tienne « vigilant », « prêt à répondre » pour aussi discret ou rapide que son passage apparaisse, quelle que soit l'attente ou la mesquinerie, à première vue, du don offert.

Il suppose que, comme un pauvre, on accepte d'être à la merci du bon plaisir divin, pour recueillir où, quand, et comme Il les présente, les miettes de ses libéralités.

C'est vis-à-vis de Dieu que doit d'abord se manifester l'esprit de pauvreté.

Il faut reconnaître qu'on n'y pense guère. La misère de nos frères nous émeut; nous souffrons nous-mêmes de ne pas acquérir, faute de moyens, ce que nous désirons. Mais pour se sentir pauvres vis-à-vis de Dieu, il faudrait manquer de lui. Or, c'est une constatation maintes fois faite avec le cardinal Suhard [7], notre époque a peu le sens de Dieu. A qui n'a pas le désir de posséder Dieu fera facilement défaut le sentiment de son absence. On ne se persuade pas d'être pauvre de ce qui ne manque pas.

Si le visage de Dieu s'estompe à nos horizons spirituels, si son absence ou son éloignement ne sont pas ressentis comme une privation, les occasions quotidiennes, où se révélerait sa Présence, risquent de passer inaperçues.

Un certain sentiment de pauvreté reste cependant impliqué dans toute requête d'ordre surnaturel ou temporel adressée à Dieu.

Mais même cette prière, si elle affirme l'absence de l'objet que nous demandons, ne suffit pas toujours à donner un sentiment bien vif de notre pauvreté vis-à-vis de Dieu. On peut s'adresser à Dieu pour obtenir de lui une aide particulière, précise, demander un succès à un examen, ou surmonter telle épreuve. C'est le

7. *Le Sens de Dieu*, Lettre pastorale du Carême 1948, Paris, Lahure.

secours de Dieu qu'on a en vue plus que Dieu lui-même. Or il y a une énorme différence entre quêter Dieu ou ses bienfaits.

Le Mendiant de Dieu.

C'est à être en quête de Dieu lui-même qu'est orientée la vie du chrétien, c'est-à-dire à le chercher à travers toute la création [8]. Cette quête de Dieu, le long de la vie, à travers toutes les vicissitudes, saint Augustin l'a exprimée d'un mot très heureux : « Mendiants de Dieu [9] ».

Saint Augustin en fait l'application directe à la prière : « Quand nous prions [10], nous sommes les mendiants de Dieu [11]. » Mais la prière, comme attitude, n'est pas, dans notre vie, limitée aux moments durant lesquels nous supprimons toute autre activité. Elle est « coextensive à notre vie ». Il faut toujours prier [12]. Elle est l'attitude qui caractérise nos relations avec Dieu [13].

Nous distinguons communément dans notre vie ce que nous appelons « prières », « moments de prière » et les autres. En réalité, nous sommes toujours devant Dieu [14], nous allons toujours vers

8. « Un murmure qu'elles (les créatures) sont toujours à balbutier. » Saint Jean de la Croix, *Poèmes mystiques,* texte espagnol et version française de Benoît Lavaud, O.P., coll. « Cahiers du Rhône », éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1942, II, p. 19. — « Ex uno Verbo omnia et Unum loquuntur omnia », *Imit.,* I, 3, 1.

9. Saint Augustin, *Sermo 15 in Evang. Matthaei de verbis Domini post initium,* Lectio IX *ad Matut.,* 1 dim. post. Pentec.

10. La prière de demande que tant de chrétiens font pour obtenir de Dieu tel bien particulier, quelle ampleur elle revêtirait si elle ne portait pas seulement sur tel résultat limité, mais sur la quête constante et universelle de Dieu !

11. « Mendiant » doit être repris au sens passif et au sens actif : celui qui, de fait, est mendiant, puisqu'il demande à celui qui est toute richesse et ne lui doit rien. Mais plus encore au sens actif : celui qui, affamé de Dieu, le mendie partout, se comporte en homme qui a faim et soif de Dieu et qui vit habituellement dans cette disposition.

12. Lc, 18, 1.

13. « Il n'est de véritable recherche de Dieu que dans la prière. » E. Le Roy, *Méditation sur Pascal,* et *Le Problème de Dieu,* Artisan du Livre, Paris, 1930; *Un chemin vers Dieu; L'inquiétude humaine.*

14. *En lui, nous avons la vie, le mouvement et l'être.* Act., 17, 18. — Al Gazali : « De quelque côté que vous vous tourniez, vous faites face à Dieu. »

lui. Les moments de prière concentrée et les moments de prière diffuse[15] sont les deux phases d'un même rythme. Nous sommes toujours, et nous avons toujours à être devant Dieu, en état perpétuel de prière.

Il faut avouer que l'attitude supposée par l'expression « Mendiants de Dieu » nous est peu familière[16].

Nous prendrions plus aisément celle de l'homme connaissant son métier ou les démarches à faire pour obtenir le résultat. L'homme qui sait s'y prendre et y met le prix — argent ou

15. Cet état de prière diffuse existe *en droit* chez tous les chrétiens, car ils sont, ils doivent être constamment en présence de Dieu : la Trinité habite en eux.

Il existe à l'état *de fait,* tombant sous l'expérience, chez ceux qui, ayant une vie intérieure, invoquent Dieu au milieu de leur travail aussi facilement qu'ils adresseraient un mot à l'ami qui passe et n'ont aucune peine à entrer en conversation avec Dieu, sans qu'il soit besoin de préparation compliquée ou de modification brusque de leur comportement.

16. Le mot « mendiant » éveille des images peu agréables pour notre sensibilité XX^e^ siècle. Aussi ne prendrons-nous ce mot que pour exprimer notre rapport à Dieu. Son archaïsme, le rendant quasi étranger à notre mentalité actuelle, permettra peut-être plus facilement de ne l'envisager que dans son acception religieuse.

La mendicité, autrefois élément normal de la situation économique et sociale, ne l'est plus de nos jours. Le mendiant jadis appartenait à la cité : les mœurs l'admettaient, comme elles admettaient le seigneur et les différences dues à la naissance. Le mendiant, aujourd'hui, n'est qu'une épave, un être sans utilité.

Dans notre société, le mendiant est autre chose que le prolétaire. Celui-ci est l'homme inférioriſé, qui n'est pas arrivé à l'épanouissement humain que nous jugeons normal, l'homme à la merci de toutes les vicissitudes, accidents, caprices des hommes et des événements. La raison de cette infériorisation est imputée moins à la personne qu'à la situation. Le prolétaire est l'homme qui « cherche du travail » et devrait vivre grâce à son travail. Voilà pourquoi il attire facilement la sympathie.

Il en est tout différemment du mendiant. Le mendiant est l'homme qui vit habituellement de l'aumône; il ne travaille pas, par incapacité ou paresse; il ne se rend pas utile. Dans une société comme la nôtre, où le travail est profondément estimé et où on juge que chacun doit vivre en travaillant : *Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas manger non plus* (2 Thess., 3, 10), le mendiant est un être déprécié.

Une application pénible de cet état d'esprit est faite aux ordres contemplatifs féminins qui ont toujours vécu sous le régime de l'aumône. Ceux d'entre eux qui veulent continuer à vivre comme par le passé se débattent dans des difficultés économiques inextricables.

peine — arrive généralement à son but, quand il ne le convoite pas trop ardu ou chanceux. Pourquoi les mêmes procédés ne réussiraient-ils pas avec Dieu ?

Cette attitude nous incitera à chercher les moyens à employer ou à perfectionner, plus que la transformation de notre personne. On s'exercera à améliorer les procédés de rendement plutôt qu'à se creuser soi-même.

Et sans doute il y a des efforts, des méthodes, une discipline de vie qui nous disposent à profiter de la grâce. Mais cette grâce elle-même n'est au pouvoir d'aucun de nos efforts ni d'aucune méthode.

Vis-à-vis de Dieu, nous restons dans la position du mendiant. Ses dons, à commencer par le fait d'être ses enfants, sont parfaitement gratuits. Aucun effort, aucun travail n'exigent en justice une rétribution de sa part. Dieu ne nous doit rien. S'il donne, c'est librement. Il n'est nécessité par aucune obligation.

Le mendiant de Dieu s'abandonne à cet arbitraire divin dont il dépend tout entier. Pour demeurer en pleine réceptivité, il prendra la posture de l'homme qui, « ayant conscience de son impuissance à satisfaire ses aspirations vers le règne de Dieu [17] » demeure, dans toutes les rencontres, en quête de Dieu.

Cette disposition fondamentale de l'Évangile apparaît la première dans l'ordre des Béatitudes, commande nos démarches, non seulement quand nous nous plaçons face à face avec Dieu dans nos temps forts de prière, mais à travers toutes les situations de l'existence.

Ce sont quelques-unes de ces caractéristiques qu'on essaiera maintenant de dégager.

Les attitudes du Mendiant de Dieu

Le sens de la dépendance.

Le Mendiant de Dieu accepte d'abord sa dépendance. Il sait que la vie chrétienne n'est pas l'enjeu d'une performance bien

17. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Gabalda, Paris, 1936, p. 142.

menée, performance qu'il peut réaliser à sa guise en choisissant ses heures et ses engagements.

Elle dépend de l'initiative divine. Cette initiative divine qui n'est conditionnée par rien et qui se manifeste ainsi partout dans la Bible, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, se retrouve dans la vie de chacun de nous. Il s'agit d'accepter surnaturellement le ou les talents à nous confiés pour les mettre en valeur : notre tempérament, nos possibilités et nos limites, le champ d'action où les utiliser.

Dépendance ne signifie pas champ clos de barrières, comme si Dieu, ou plutôt un *fatum*, nous avait fixé des frontières à ne pas dépasser. Nous ne connaissons pas d'avance ce que Dieu veut de nous et il y aurait danger à vouloir se cantonner dans un cercle dont on penserait à priori qu'il n'en faudrait jamais sortir. Il faut au contraire accepter, en chaque circonstance, ce que Dieu impose, sans jamais fixer de borne pour les invitations et les exigences qui se révéleront plus tard.

Cette dépendance, le Mendiant de Dieu la reconnaît envers l'Église, dans et par laquelle Dieu se communique à lui. Il accepte l'Église; non seulement Corps mystique du Christ, épouse *glorieuse, sans tache, sans ride ni rien de semblable, sainte et immaculée*[18], mais la société historique composée d'hommes de toute trempe et de toute vertu, et qui, pour aussi saints qu'ils soient, sont loin de refléter comme en un miroir la sainteté divine dont ils se réclament.

Le Mendiant de Dieu admet sa dépendance envers tous ceux que le Seigneur a placés près de lui. A travers eux, saints de haute stature ou invalides spirituels, Dieu, il le sait, lui manifeste ses volontés et ses dons.

Cette dépendance de Mendiant de Dieu ne concerne pas seulement les conditions dans lesquelles Dieu le place. C'est dans le plus intime de l'être qu'il se sent dépendant de Dieu. Il sait qu'il ne se réalisera comme Enfant du Père céleste que dans la mesure où ses sentiments et ses initiatives seront davantage de Dieu. Son effort consistera à se laisser imprégner par Dieu, source de toute vie. Le Mendiant de Dieu est celui qui, de toute

18. Eph., 5, 27.

sa conviction la plus profonde, sait qu'il tient tout de Dieu à chaque instant.

Cette dépendance n'est pas la soumission à un être despotique et fantasque, contraignant comme de l'extérieur, selon l'image, hélas, trop répandue chez beaucoup de non-chrétiens, d'un Dieu qui brime l'homme en le contrariant dans son épanouissement [19], mais d'un Dieu créateur, « toujours à l'état d'explosion et de source [20] » et qui lance le chrétien dans l'accomplissement de sa vocation.

Le Mendiant de Dieu se prépare à l'accueil.

Cette dépendance envers Dieu l'incite à se tenir prêt pour le moment où le Seigneur se présente : *Veillez*, dit le Christ, *vous ne savez ni le jour ni l'heure* [21]. Le Mendiant de Dieu veut être trouvé veillant quand le Maître passe. Aussi s'efforce-t-il d'écarter ce qui lui rendrait moins perceptible l'approche du Seigneur et d'acquérir cette réceptivité qui lui fait discerner, dans sa vie, au moindre crissement, le pas du Maître.

Se préparer à accueillir Dieu, c'est tout le travail de l'ascèse : *Préparez les chemins du Seigneur, aplanissez ses sentiers* [22]. Lui offrir en nous un terrain aussi bien préparé que possible [23]. Et sans doute cette préparation est encore don de Dieu, mais c'est un des points sur lesquels la nécessité de notre effort est peut-être plus visible.

19. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, éd. Spes, Paris, 4e éd. 1950; *Un malentendu tragique*, pp. 18-20.

20. Claudel, *Positions et Propositions*, N.R.F., I. *Introduction à un poème sur Dante*, cité dans Claudel, *Pages de prose*, recueillies et présentées par A. Blanchet, N.R.F., 18e éd., p. 149.

21. Mt., 25, 13.

22. Mt., 3, 3.

23. « Pour que les vertus puissent s'établir, il faut redresser les tendances déviées et pour cela les contrarier. Il n'est pas du caractère de la vertu d'être difficile, et c'est même lorsqu'elle s'exerce sans efforts qu'elle est la plus parfaite. Mais pour en arriver là, il faut avoir supprimé ce qui lui fait obstacle. Et c'est l'œuvre de l'ascèse, qui prépare à la vertu ses voies. » De Montcheuil, *Problemes de Vie spirituelle*, 2e éd., Paris, 1948, p. 25.

C'est celui que le Mendiant de Dieu prend garde de négliger. Il y a une simplicité avec Dieu qui nous fait aller vers Lui, comme vers son Père l'enfant souillé de la boue dans laquelle il est tombé. Mais il y a aussi — et au premier regard il n'est pas facile de les distinguer — un sans-gêne spirituel qui fait aller vers Dieu sans prendre la peine de se demander en quel état on se présente, comme si Dieu devait être à notre disposition pour nous accueillir au gré de notre caprice.

Ce sans-gêne qui s'ignore, n'est-il pas souvent la manière de se présenter à Dieu? La prière de demande, si ample quand elle ouvre à Dieu, se réduit tellement dans la pratique qu'elle rappelle parfois la requête au fournisseur. Comme on entre dans un magasin, sans préparation particulière on se présente à Dieu, fournisseur de courage, de sincérité, de pureté. Muni de ce qu'on lui demande, Dieu se devrait de le procurer. Le prix payé est celui de la requête adressée selon les formes convenues. On se retire facilement déçu si on n'a pas obtenu, dans les délais prévus, l'objet de sa prière. Il est si aisé d'emporter du magasin ce qu'on est venu acheter!

Cette tentation ne guette pas seulement les chrétiens superficiels dont la religion paraît être de réussir, à moindres frais personnels, dans leurs entreprises spirituelles ou temporelles. Prière et sacrements leur étant départis pour obtenir, pensent-ils, sans ou avec moins d'effort, ce que les autres arrachent de haute lutte. Elle s'insinue chez des hommes qui se tournent loyalement vers Dieu, mais pour qui l'objectif principal est d'obtenir ce qu'ils désirent, sans se demander si le premier but de la prière ne serait pas de s'harmoniser à Dieu.

La prière est conversation avec Dieu. La conversation s'établit d'autant mieux entre les interlocuteurs qu'ils sont « faits pour s'entendre ». Tempérament semblable, expérience commune, poursuite d'un même idéal, ou le contraire, font que nous comprenons aisément certains de nos semblables alors qu'avec d'autres le dialogue est impossible. Quand on sympathise, on se comprend, on se communique ce qu'on a et ce qu'on est, on s'enrichit l'un de l'autre. Les longues explications sont superflues. On se devine sans le truchement des mots. « Heureux les amis qui peuvent se taire ensemble », dit Péguy. Et de fait, se taire ensemble

permet, entre amis, une intimité que les paroles nombreuses ne réussissent pas toujours.

Pour pouvoir ainsi communiquer avec Dieu, il faut que l'harmonisation existe. La prière, à la fois, fait grandir cette sympathie et la suppose. C'est la préparation de toute la vie qui permet, avec Dieu, cette « familiarité étonnante »[24] dont parle l'*Imitation*.

Sainte Thérèse d'Avila affirme que « Dieu donne plus, en un quart d'heure d'oraison, à un homme mortifié, qu'en une heure à quelqu'un qui ne l'est pas ». Homme mortifié, c'est-à-dire homme qui a d'abord détruit en lui ce qui s'oppose à une véritable conformité avec Dieu, ne refuse rien de ce que Dieu demande nettement et garde en présence de toute situation l'attitude de celui qui cherche avant tout à s'imprégner des sentiments, pensées, vouloirs du Christ[25].

Le Mendiant de Dieu se présente avec sa misère.

Mais aussi, tout en travaillant à cette imprégnation, le Mendiant de Dieu ne cherche pas à voiler sa misère, ni à Dieu lui-même, ce qui serait difficile, ni aux autres, ni à soi.

C'est peut-être un des plus graves dangers chez les hommes doués de quelque vertu d'en arriver à ne plus voir leurs défauts et leurs fautes; ou plutôt de croire qu'ils les connaissent tous et qu'en dehors de ceux qu'ils voient, aucun n'existe. Les Pharisiens, qui ne purent admettre le Christ, n'étaient pas des pécheurs, au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire des hommes coupables de grands méfaits. Ils étaient zélés défenseurs de la Loi et s'imposaient de notables renoncements pour y satisfaire. Mais ils manquaient du sentiment de leur misère[26]. Ils venaient à Jésus avec leurs vertus et l'assurance en eux-mêmes qu'elles leur donnaient. Ils ne voyaient pas ce qui leur manquait. Leur justice leur suffisait.

24. « Familiaritas stupenda nimis », *Imit.*, II, 1.
25. Phil., 2, 5.
26. Je me permets de renvoyer à une étude sur *Notre condition de pécheurs*, parue dans *Nouvelle Revue théologique*, juillet-août 1950, pp. 699 et sv.

Saint Jean de la Croix déclare que « Dieu est une source où chacun puise selon la capacité du vaisseau qu'il apporte ». La capacité de recevoir Dieu est d'autant plus grande que le sentiment de notre misère l'a creusée.

C'est ce sentiment qui culmine dans le *Magnificat* : *Il a élevé les petits. Il a comblé de biens les affamés ; et les riches, il les a renvoyés les mains vides*[27].

Le Mendiant de Dieu se tient dans l'attitude du respect.

Il ne s'agit pas du respect extérieur, mais de nos dispositions envers les démarches divines.

Nous semblons parfois vouloir davantage que Dieu respecte nos préférences et notre sensibilité, plutôt que de respecter nous-mêmes ses initiatives, ses volontés. Nous agissons comme si Dieu ne pouvait se présenter qu'à travers les personnes ou les événements que nous jugeons dignes de lui et de nous. C'est un travers largement répandu chez ceux qui ont acquis beaucoup dans l'ordre de la spiritualité et de l'intelligence, qui ont reçu une formation et qui le savent. Ils ont tendance à rejeter à priori, comme incapables de véhiculer les dons du Seigneur, les hommes qui, à leur estime, apparaissent dépouillés de prestige suffisant, les institutions qui n'entrent pas dans les cadres habitués. *De Nazareth, que peut-il sortir de bon*[28] ? Eux, ils ont Moïse et les Prophètes.

On voit des hommes peiner pour faire connaître l'Évangile et obtenir d'apostoliques transformations autour d'eux. Mais leur méthode n'est pas celle préconisée valable. Leur manière d'agir ou de parler manque d'un certain style auquel se reconnaissent les gens de goût. Cela suffit pour que leur œuvre soit déclarée inefficace ou suspecte, malgré l'évidence des résultats.

Sans aller jusqu'à répéter, comme les ennemis de Jésus, qu'ils *chassent les démons par Béelzebul*, leur tâche sera dépréciée et leurs succès scandaliseront comme un défi à la justice et à la

27. Lc, 1, 52-53.
28. Jn, 1, 46.

vérité. Cet état d'esprit, hélas ! se constate chez des hommes qui ne sont pas dépourvus de zèle religieux.

Au cours de l'histoire de l'Église, des chrétiens se sont privés de grâces de choix, se sont refusés à des enrichissements ultérieurs, ont entravé le développement du règne de Dieu parce qu'ils n'acceptaient pas que Dieu puisse se communiquer sous une forme qui n'était pas d'abord admise par eux. L'histoire de la fondation des ordres religieux est traversée de ces suspicions, incompréhensions, attaques, interdictions. Les opposants ne voulaient pas ruiner l'œuvre divine, mais, incapables de supposer que Dieu pût passer ailleurs que là où ils l'attendaient et la grâce arroser d'autres champs que ceux par eux défrichés, au lieu de se mettre en posture d'accueil, ils préféraient interdire à Dieu les récoltes nouvelles.

Le mendiant de Dieu ne commence pas par poser des conditions et ne vouloir recevoir de grâce que par les intermédiaires qu'il a préalablement fixés : hommes, procédés, écoles.

Il faut de l'humilité pour accepter que Dieu trouble la sage ordonnance des avenues que nous lui avons tracées. Mais Dieu n'a que faire de nos prudences. Celles-ci sont loin de s'avérer superflues. Elles écartent les illusions fallacieuses, elles aident notre marche tâtonnante. Elles ne s'imposent pas, pour autant, aux manifestations divines.

On peut se fermer à beaucoup de dons spirituels quand on manque de ce respect fondamental aux initiatives de Dieu. Les hommes, ni les événements, n'offrent rien à qui est persuadé qu'il n'y a rien à en attendre. On s'ouvre au contraire à des acquisitions constantes quand on reste en quête de Dieu à travers tout.

Le Mendiant de Dieu accepte avec reconnaissance et sait tirer parti de l'aide reçue.

Une mère de famille, obligée de compter avec ses ressources, utilisera les restes d'un repas ou les morceaux encore solides d'un vieux manteau — car on peut préparer une nourriture substantielle avec des restes, et les morceaux d'un vêtement usé peuvent encore fournir de la chaleur, sinon toujours de l'élégance. A

l'image de la mère ingénieuse, le Mendiant de Dieu s'efforce de ne rien laisser perdre, mais de tirer parti de tout ce qui peut l'enrichir de Dieu.

Aussi, comme les bons serviteurs de la parabole, veille-t-il sur ses talents. Avec ceux qui lui sont confiés, il sait qu'il doit en acquérir d'autres. Tout ce qui est remis entre ses mains porte en soi valeur divine. Dans l'ordre de la nature comme dans celui de la grâce, Dieu est le dispensateur de la vie. Tout descend du Père des lumières [29] et doit ramener vers lui. De tout, le Mendiant de Dieu tirera parti.

Il supprimera d'abord le gaspillage, traduit — en réflexion courante — par : « Si j'étais ailleurs... », attitude de celui qui juge sans utilité la situation dans laquelle pourtant Dieu l'a placé. La situation n'est jamais si mauvaise ou de si mince intérêt qu'il ne vaille la peine de l'utiliser, en lui laissant, bien entendu, son importance. Attendre les occasions opulentes qui ne manqueront pas de s'offrir plus tard n'est pas nécessairement calcul judicieux. On peut, dans cet esprit de riche, auquel les ressources ne sauraient manquer — des ressources dignes de lui —, laisser passer les rencontres les plus chargées de sainteté et prendre l'habitude de se réserver pour les occasions prochaines. Mais celles-ci peut-être ne viendront pas. Le Mendiant de Dieu ne choisit pas ses occasions. Il profite de celles que Dieu lui donne.

En outre, l'événement, quel qu'il soit, est un maître. Le Mendiant de Dieu l'utilise pour sa gouverne personnelle. Il sait tirer son expérience des succès et des échecs : « Si Dieu nous donnait des maîtres de sa main, oh ! qu'il faudrait leur obéir de bon cœur. La nécessité et les événements en sont infailliblement », dit Pascal. Maîtres de la main de Dieu, les événements le sont par leur force dominatrice : *dominus*. Ils nous tiennent à leur merci : impossible de leur échapper. Maîtres, ils le sont aussi par l'enseignement qu'ils nous donnent, *magister*, celui de notre faiblesse, ou de notre courage, de nos limites et de nos succès. Les voies qui nous restent ouvertes et celles qui se ferment nous apprennent à trouver notre chemin, à éprouver la résistance ou la plasticité

29. Jac., 1, 17.

des hommes et des choses, à connaître un peu mieux le monde et nous, et Dieu aussi qui parle dans le fracas ou la monotonie des occasions.

Le Mendiant de Dieu se met à l'école de ces maîtres par lesquels Dieu lui apprend comment se conduire.

Un religieux mobilisé fut puni de huit jours de prison. Il demanda à les faire en cellule. Stupéfaction. « Pourquoi avez-vous fait cette demande étrange? lui demandait un ami; le régime cellulaire est plus dur que la prison ordinaire. » « C'est bien simple, répondit-il. Je n'avais pas encore fait ma retraite annuelle. Huit jours de silence, c'est tout ce qu'il me fallait [30]. »

Un sermon peut être banal [31]. Si celui qui l'entend cherche Dieu, pourquoi ne distinguerait-il pas derrière les paroles l'écho de la vérité divine? Pourquoi le Mendiant de Dieu ne serait-il pas susceptible de reconnaître Son Nom, même mal articulé? Pourquoi tel passage de l'Évangile ou telle vérité chrétienne ne

30. On ne lira pas sans émotion ces « Résolutions » prises par les prêtres prisonniers à bord du navire *Les Deux-Associés*, à Rochefort, sous la Terreur : « Ils ne se livreront point à des inquiétudes inutiles sur leur délivrance, mais ils s'efforceront de mettre à profit le temps de leur détention en méditant sur leurs années passées et formant de saintes résolutions pour l'avenir, afin de trouver, dans la captivité de leurs corps, la liberté de leur âme.

« Ils regarderont aussi comme un défaut de résignation à la volonté de Dieu les moindres murmures, les plus légères impatiences et surtout cette ardeur excessive à rechercher les nouvelles favorables qui ne peuvent qu'introduire dans leur âme cet esprit de dissipation si contraire au recueillement continuel dans lequel ils doivent vivre, à cette soumission sans bornes à la volonté de Dieu — qui doit leur ôter toute inquiétude sur l'avenir...

« Ils ne feront ensemble, dès à présent, qu'un cœur et qu'une âme, sans acception de personnes et sans montrer d'éloignement pour aucun de leurs frères, sous quelque prétexte que ce soit. Ils ne se mêleront point de nouvelles politiques, se contentant de prier pour le bonheur de leur patrie et de se préparer eux-mêmes à une vie nouvelle, si Dieu permet qu'ils retournent dans leurs foyers, et à y devenir un sujet d'édification et des modèles de vertu pour les peuples par leur éloignement du monde, leur application à la prière et leur amour pour le recueillement et la piété... » André Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, I, p. 174. L'occasion n'était heureuse, ni pour l'apostolat paroissial, au moment où tant de prêtres manquaient, ni pour le travail intellectuel de ces prêtres abandonnés, ni pour la prière. Ils avaient magnifiquement tiré parti de leur situation en mendiants de Dieu.

31. Ceci ne signifie pas que le prédicateur ne mérite aucun reproche. Mais nous envisageons l'attitude de l'auditeur, non celle de l'homme qui parle.

seraient-ils pas perçus, s'ils sont présentés aussi dépouillés que l'Enfant-Dieu sous les langes de la crèche? La Mère Angélique Arnaud ne s'est-elle pas convertie en écoutant les sermons d'un homme dont la vie n'était pas particulièrement édifiante?

La vue de foi suppose beaucoup moins l'excellence des objets que l'acuité du regard qui les discerne et les pénètre. Si nous avons besoin d'éclat « artistique » pour être sensibles aux enseignements évangéliques, ne serait-ce pas que nous mettons des conditions à l'expression de la parole de Dieu, conditions telles que leur absence nous empêche de la percevoir. Que ce soit là délicatesse de lettré, si l'on veut. Le riche veut être servi et bien servi. Ce n'est pas l'attitude du pauvre, avide de glaner les épis échappés aux gerbes divines.

L'occasion peut ne pas être excellente, mais on peut tirer parti excellemment de l'occasion.

L'aide du Cyrénéen fut pour Jésus la plus lamentable qu'on puisse imaginer. Un homme qui ne connaissait pas le Christ fut contraint de soutenir la croix, et la soutint parce qu'il ne pouvait pas faire autrement. Pour cet homme, Jésus n'était qu'un condamné gravement coupable puisqu'on le mettait à mort. La réquisition qui s'abattait sur le Cyrénéen était une corvée détestable, honteuse, épuisante. Chez le Cyrénéen ne se dessina ni sympathie pour Jésus, ni intelligence même confuse du mystère. Or ce fut cette aide, la plus indigente et la plus réduite de toutes, que Jésus accepta de son Père, au moment le plus solennel, pour consommer la Rédemption. Et de fait, ce ne fut pas quelque ami — comme il s'en présentera plus tard pour l'ensevelissement — ni quelque juif fervent, mais le Cyrénéen qui permit à Jésus de gravir le Calvaire. L'aide était dérisoire, mais elle était envoyée par Dieu. Jésus ne la dédaigna pas.

Le Mendiant de Dieu est persévérant.

L'attitude de Mendiant de Dieu doit être maintenue avec persévérance, *jusqu'au bout*[32]. *Demandez et vous recevrez. Frappez*

32. Mt., 10, 22.

et on vous ouvrira[33]. *Quel est l'homme, couché ainsi que sa famille, qui ne finira par ouvrir à son ami qui lui demande trois pains, si celui-ci s'obstine à frapper*[34] ? Le P. Voillaume appelle les Petits Frères du P. de Foucauld « permanents de la prière » et ramène à la persévérance les qualités de la prière telles que l'Évangile les expose[35]. Persévérer à chercher dans la prière, c'est se maintenir avec Dieu.

Persévérer est une forme de vertu peu honorée actuellement. Le jaillissement spontané, le nouveau départ, la variété dans les buts et les centres d'intérêt séduisent bien davantage. La persévérance chrétienne, certes, tient compte des rythmes[36] et du besoin de diversité. Mais elle s'obstine à poursuivre Dieu quoi qu'il arrive. Et cette image de monotonie[37] qui surgit facilement quand nous parlons de persévérance, image d'un effort dont nous ne sentons que la dureté, sans constater le résultat, exprime avec justesse la position de l'homme qui veut continuer à aller vers Dieu comme il peut. Souvent notre prière, notre union à Dieu prennent l'allure d'une volonté qui s'accroche.

Attitude austère, la persévérance est sous-jacente à toutes les démarches de l'homme en quête de Dieu.

Le Mendiant de Dieu accepte l'inconfort de sa situation.

La situation de Mendiant de Dieu n'est évidemment pas confortable : persévérer dans son effort, mais rester toujours à la merci de l'aide qui viendra au moment et sous la forme qu'on

33. Mt., 7, 7.
34. Lc, 11, 5-8.
35. Voillaume, *Au cœur des masses*, éd. du Cerf, Paris, 1952, ch. III, p. 1, ch. IV, p. 110.
36. *Les Rythmes et la Vie*, Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques, Lavandier, Lyon.
37. A la seule régularité ne se ramène pas la persévérance. Une certaine régularité est précieuse pour durer dans la même ligne, et peut-être l'oublie-t-on actuellement. Elle marque normalement une volonté qui tend avec fidélité vers le même but. Et cette fidélité est de grand prix. Mais si la régularité accapare le champ de vue, et si on se repose sur elle de tout souci religieux, comme s'il suffisait de refaire les mêmes gestes pour être sûr que les dispositions intérieures n'ont pas changé, il y aurait là sécurité fallacieuse.

ignore, à la merci des vicissitudes de chaque jour, prévues ou imprévues[38]. Il faut accepter d'être toujours bousculé dans ses habitudes, son programme, sa marche vers la sainteté, entravé par moments, poussé en avant à d'autres.

Autrement rassurante serait la persuasion de posséder des réserves qui permettraient de tenir devant n'importe quelle tentation.

La veuve de Sarephta n'avait plus qu'une poignée de farine dans un pot et un peu d'huile dans une cruche quand Élie, le prophète, lui demanda de lui cuire un pain. Elle lui fit remarquer que sa provision était tout ce qui restait pour vivre, à elle et à son enfant. Élie lui demanda de le nourrir quand même en ajoutant : *Le pot de farine ne s'épuisera point et la cruche d'huile ne diminuera point.* Ainsi arriva-t-il, selon la parole de Yahweh. Et ces misérables restes alimentèrent, tant qu'il fut besoin, la veuve, sa famille et Élie[39].

Le Mendiant de Dieu ne sent à sa disposition que très peu de chose, ni accumulation de mérites, ni abondance inépuisable de générosité, ni potentiel d'énergie capable de briser toute résistance et de se répandre en force conquérante aux multiples applications. Il ne voit devant lui que la poignée de farine et un fond de burette d'huile. Les moyens de se sentir dans l'aisance spirituelle lui font défaut.

Ce sentiment d'inconfort lui évite le danger de se prendre pour un juste, un homme installé dans la vertu, avec les conséquences qui en découlent, spécialement la satisfaction de soi. Le Mendiant de Dieu n'aura jamais le sentiment d'être arrivé. Inlassablement il avance, en quête de Dieu.

Aussi acceptera-t-il sans révolte ses échecs spirituels ou autres. Mendiant, il sombrera moins facilement dans l'aigreur lorsque ses pronostics ne seront pas vérifiés, ses efforts n'auront pas amené de résultat tangible, sa peine sera restée apparemment

38. Newman dira « To be at ease is to be unsafe » : c'est un signe d'insécurité que de se sentir bien tranquille. Louis Bouyer, *Newman,* éd. du Cerf, 1952, pp. 233-234.

39. 1 Reg., 17, 16; voir la méditation du P. Charles, *La Prière de toutes les heures,* 1re série, VIII; *Lecythus olei.,* éd. Museum Lessianum.

vaine. Il ne compte pas sur lui, mais sur la libéralité divine; et celle-ci, il sait qu'elle ne dépend pas de ses intentions.

Sans amertume ni étonnement de ses échecs, le découragement mordra difficilement sur lui. Il comprend que la vie spirituelle n'est pas de s'approprier des vertus, comme si elles constituaient un bien personnel dû à ses propres initiatives et à son travail, mais de s'ouvrir à l'envahissement divin. Son attitude n'est pas celle de l'homme qui exige. Nullement déçu de ne point recevoir à son heure, il prépare celle de Dieu. Le Mendiant de Dieu va de l'avant dans une attente active, pleine d'espérance. Et l'inconfort même de sa situation le tient en éveil.

Juger les événements, les enseignements ou les hommes indignes d'intérêt n'est pas signe de perspicacité surnaturelle. A travers eux Dieu se communique : Il est, Lui, la source de cette communication. Le reste ne forme que le canal. Le courant l'emprunte, mais ne se confond pas avec lui. Si nous ne nous abreuvons pas, c'est moins la faute du canal que la nôtre.

On ne peut obtenir des événements ni des hommes la perfection, ni que, d'eux-mêmes, ils nous poussent vers Dieu. D'autre part Dieu a placé ces événements et ces hommes comme des jalons sur notre route[40]. Il nous reste à les accueillir comme moyens de trouver Dieu. Ils le sont indubitablement. C'est à nous de les utiliser.

La volonté de trouver, sans grand effort de préparation ni de persévérance, et, avec tout l'apprêt souhaitable, le secours spirituel attendu, est tendance parfaitement naturelle. Mais l'esprit de pauvreté ne s'y reflète pas nécessairement. Désirer voir satisfaites, à point nommé, les exigences même d'ordre surnaturel, et sans qu'il en coûte de la peine, est le fait de l'homme habitué à se faire servir. Le mendiant accepte les dons à l'heure et dans les circonstances où ils lui arrivent, consentant, comme le dit Bernanos, à « manger dans la main de Dieu ».

40. « Et les autres êtres (tout ce qui n'est pas nous-mêmes) qui sont sur la terre sont créés à cause de l'homme et pour l'aider dans la poursuite de la fin que Dieu lui a marquée, en le créant. » Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels,* Principe et Fondement.

L'esprit de foi qui déchiffre les volontés de Dieu dans le monde rejoint ainsi l'esprit de pauvreté, avide de recueillir ce que Dieu dispense dans le plus humble de ses dons.

Aucune méthode, aucune technique, aucun art ne nous apporte Dieu, si nous n'acceptons pas d'aller à lui en le mendiant et de mériter la béatitude de « ceux qui ont une âme de pauvre ».

Quoi qu'il en soit de la splendeur ou de la misère de l'homme dont la fonction est d'indiquer où est le Seigneur et comment on le découvre, celui qui le cherche n'y accédera qu'à la condition de se faire « le Mendiant de Dieu ».

Eugène Roche, S. J.

MISÈRE ET PAUVRETÉ

Réflexions psychologiques et spirituelles

Le problème de la misère hante aujourd'hui bien des esprits. On s'attache à décrire les multiples aspects de l'attention que son appel éveille dans les esprits. Le psychologue et le sociologue sondent la conscience de ceux que la misère a émus et alertés, mais aussi de ceux qui sont plongés en cette misère. Qu'il demeure isolé ou qu'il se soit groupé, le miséreux prend progressivement conscience de lui-même et l'on prend conscience de lui. Le voilà devenu objet d'études bien plutôt encore que de charité.

Sous le regard qu'on lui porte, il adopte diverses attitudes : tantôt se sentant accéder à une fraternité humaine, tantôt se rejetant en un isolement complet. Il connaît des tentations de repli ou de révolte. Parfois, lui semble insupportable l'examen de quiconque n'est pas dans la misère : il considère à son tour qui prétend le scruter et son regard porte quelque chose d'inévitablement accusateur... C'est le regard véhément du pauvre.

Ce qui manque, ce qui rendrait la demeure des hommes habitable, c'est la rencontre véritable du miséreux et de celui qui ne l'est pas. L'humanité connaîtrait une terre nouvelle si le miséreux se libérait de son complexe d'isolement et d'abjection et si celui qui ne l'est pas se dépouillait d'un moi surfait pour communier à une certaine pauvreté où tous les hommes sont frères. Si la misère du déshérité n'est pas un appel à la communion, elle ne peut que provoquer des oppositions où les égoïsmes s'exaspèrent.

Livrée à elle-même, elle est capable de pousser l'âme dans une sorte d'enfer.

L'appel de l'abbé Pierre a jeté un cri d'alarme qui a retenti opportunément auprès des hommes les plus divers, préparant une rencontre sans masques. Mais la rencontre ne sera réelle que lorsque chacun laissera là son égoïsme.

Il est donc salutaire de réfléchir sur la nature profonde de la misère, sur les dangers des rencontres qui s'effectuent en son nom et sur les possibilités qu'elle laisse à une communion vraie. Dans la mesure où elle nous conduit au mystère de la pauvreté, la misère humaine peut être une voie de rédemption ; mais dans la mesure où elle s'en écarte, elle conduit à notre perte.

La misère est un appel de l'homme à l'homme.

Tant au plan biologique qu'au plan spirituel, la misère touche de près au mystère de notre être. Elle met en question notre existence même, elle nous entraîne à choisir entre le repli solitaire et l'acceptation communautaire; elle impose à notre destinée l'alternative de la perte ou de la rédemption. L'appel de la misère éprouve le vouloir foncier de l'homme et il est aussi capable de bouleverser notre comportement que de blesser notre sensibilité à l'intime de nous-même. Ainsi touché, celui qui a reconnu son appel sait sa propre destinée en jeu. Il se sent solidaire de l'autre, alors même qu'il ignorait quelles structures de nature fondent une telle solidarité. Au travers de la faim, de la soif, du froid ou de la solitude, c'est toujours un homme qui appelle au secours. La solidarité humaine est une réalité spirituelle que provoque et convoque toute chair malheureuse.

A la misère répond une présence ou une absence.

La misère rencontre parfois une présence : devant sa détresse surgit un secours humain. L'impuissance d'un homme trouve remède dans la force de celui qui s'est levé. Une fois de plus le malheureux accablé par le destin et laissé à demi mort le long

du chemin reçoit la visite du bon samaritain. Fût-elle seulement matérielle, l'aide a une portée capitale: elle accorde à un être humain de se survivre. Ce dernier n'a peut-être conscience que de ce sursis, mais l'acte de son sauveur implique davantage encore : il exige de son auteur une pénétration jusqu'à ce point intime de l'homme où chacun se sait frère des autres. Désormais les voies de l'amour sont ouvertes.

L'humanité ne prend conscience de cette proximité de ses membres que lorsque des situations exceptionnelles semblent transpercer le brouillard où l'habitude plonge institutions et organisations. La vie quotidienne entretient tant d'ignorances coupables, d'omissions, de négligences, que tous ces écrans cachent la misère. Une muraille protège notre égoïsme contre le scandale de la souffrance d'autrui. Le chrétien lui-même connaît parfois l'heure de l'observance purement formelle et formaliste: heure où il satisfait au culte extérieur en restant sourd à l'appel des hommes réels. Quel ferment intérieur aura donc la vertu de tenir nos consciences en éveil, à l'écoute de l'autre ?

Cependant la misère en face d'elle ne trouve souvent qu'absence. L'à-pic de la détresse d'où monte le cri de l'homme ne rencontre que vide et néant. Il y a toujours Dieu, répondra-t-on : celui qu'abandonne tout espoir terrestre peut se tourner vers lui et le trouver au dedans de soi. Mais comment assurer cette divine communication lorsque le moi intérieur est aux abois et sollicité par le désespoir ? L'épreuve risque de lui ôter la maîtrise de soi pour le jeter en une sorte d'enfer intérieur.

Le secret du consentement au désespoir — comme le secret du consentement à l'amour — échappe à tout contrôle extérieur.

Certes, la solitude suprême est réservée pour l'instant de la mort; elle n'est jamais totale auparavant : tant qu'il y a vie, la misère est capable d'être secourue comme elle est prête à trouver fécondité dans le cheminement vers Dieu. Mais elle est aussi ouverte aux tentations démoniaques : celle de l'isolement qui bientôt répudiera tout secours, et celle de l'auto-rédemption. D'un côté l'amour de Dieu, de l'autre l'orgueil, entre lesquels la misère force à choisir.

Face à la misère, il n'y a donc ni présence ni absence totales.

La volonté humaine est contrainte à s'engager au sein de voies impénétrables, sauf de Dieu. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la misère crée un état limite qui oblige l'homme à s'engager, pour sa rédemption ou pour sa perte. La seule alternative « présence ou absence » est une schématisation. A part la mort, qui est la plongée dans la solitude et dont l'expérience intérieure échappe à tout observateur, il n'y a jamais absence totale ni présence totale devant le miséreux. Encore la mort comporte-t-elle aussi un mystère de jugement et de pardon; à ce titre elle est elle-même la rencontre suprême.

La misère terrestre n'est pas du même type. Si elle n'était entourée que d'une présence d'amour, elle serait déjà la béatitude. Si elle était coupée de tout être humain, elle serait l'enfer. Mais il y a plus. Quelle que soit la réaction de « présence » ou d' « absence » qu'elle suscite dans des circonstances concrètes, la misère vient aussi du dedans de l'homme qu'elle atteint. Sans vouloir esquisser ici une phénoménologie de la misère, contentons-nous de quelques notations élémentaires.

On peut considérer la misère de bien des points de vue; en nous découvrant la profondeur de certaines souffrances, certains romans, par exemple, ne nous livrent pas seulement des documents objectifs sur la condition humaine, ils nous aident à participer intérieurement et vitalement à la misère de l'homme; plus techniques, d'autres études veulent discerner les causes et les effets de la misère et en indiquer les remèdes : on dresse aujourd'hui des sociologies du logement, des géo-politiques de la faim... Mais quels que soient sa profondeur réelle et le degré de conscience que l'on peut en avoir, quelle que soit l'évolution sociologique ou psychologique, la misère naît toujours de l'insatisfaction d'un besoin essentiel de l'homme et comporte dès lors des caractéristiques constantes. Les voici :

L'état de misère entraîne une dépersonnalisation.

Le « psychisme » de telle ou telle personne humaine n'est au fond qu'une limitation du mystère de l'être humain, bien qu'il soit en référence constante à ce mystère. Le psychisme évolue et

ses composantes se défont et se refont sans arrêt. Sa loi est de se dépasser toujours. Le psychisme de misère n'échappe pas à cette loi. Il cherche à se transformer. Il le fait communément selon deux directions essentielles.

D'un côté, la misère provoque dans le champ de la conscience la cristallisation du moi autour du besoin insatisfait: l'esprit est paralysé, l'accès aux hautes sphères d'idées lui est en quelque manière fermé. La conscience est habitée par un cri, le cri du désir le plus fondamental et de l'appel essentiel. Rien ne singularise l'homme comme un cri. Celui que la souffrance absorbe et domine est devenu ce cri. Il est le seul, le singulier, le moi prisonnier. Plus de création possible, plus de don de soi actif, plus de hautes investigations de l'intelligence. La conscience se confond peu à peu avec la souffrance. Le moi du sujet souffrant n'est autre que sa misère.

Mais d'un autre côté, la misère qui singularise et isole produit aussi une certaine uniformisation des êtres. L'appel communautaire est ausi puissant que la tendance à la singularisation; mais ce qu'il met en œuvre ici, ce sont moins les ressources communautaires de l'homme que son instinct grégaire. Le miséreux ne se sent pas communauté, mais masse. Une uniformisation par en bas, par le biologique, fait de ce besoin élémentaire de chaque miséreux le besoin du troupeau. Se caractérisant de façon négative, il n'y a dans ce besoin nul désir de dialogue, nul élan spirituel. Aussi est-ce sur l'homme-masse que travaillent les faux prophètes. Ils ne s'occupent pas de lui donner le premier secours, mais ils lui prêchent la rédemption par lui-même ou par la masse. Le mythe de l'auto-rédemption maintient l'homme dans sa singularité comme dans son uniformité grégaire et dépersonnalisée. Il entretient une conscience collective puissante qui est nécessairement une conscience révolutionnaire. Pourtant, l'homme garde dans l'état de misère une marque originelle, un point de conscience où il se sait l'égal de chacun. C'est là que peuvent naître un cri de pureté et une charité avant la lettre. C'est un ciel qui demeure dans l'âme souffrante, même s'il n'est que trop facilement assombri.

La conscience du malheur n'est pas une conscience pure.

Il n'y a pas dans l'âme humaine du « démoniaque » ou du « saint » à l'état pur. Dans le psychisme humain, les courants sont entremêlés. Le cri ne demeure pas un simple appel biologique. L'être en peine se tourne instinctivement vers l'autre; alors un choix s'impose : refuser le secours d'En-Haut ou prolonger indéfiniment son appel.

Mais qu'est-ce donc que le malheur pour notre esprit, sinon une force aveugle et indéfinissable, une force essentiellement contraire, un dieu sans visage, un destin noir ? Ne faudrait-il pas démasquer ce dieu ? Le contraindre à dévoiler sa face ? Ne pas se tourner contre d'autres avant d'avoir combattu contre lui ? Les faux apôtres trichent lorsqu'ils exploitent le complexe de l'être voué au malheur pour cristalliser ses forces d'action et de ressentiment en les dirigeant contre quelqu'un qu'ils désignent comme l'ennemi, le coupable. En réalité, nous sommes tous coupables. La culpabilité n'est pas le privilège d'un homme ou d'un groupe d'hommes. Elle nous atteint tous. Le lien entre le péché et le malheur nous échappe radicalement. Mais l'homme actuel ne croit plus au péché; il préfère échafauder une philosophie du malheur et susciter la révolte. En captant à des fins illusoires les forces aveugles qui se sont emparées de lui, l'homme s'achemine vers la suprême aliénation.

Ce qu'il faut souligner ici, c'est que la tendance foncière à s'agréger à un groupe, exploitée par les faux apôtres, mène à une prétendue auto-rédemption qui est de fait une pure aliénation. La marche vers l'auto-rédemption d'une masse peut prendre l'aspect de l'enfantement d'un nouveau monde. C'est une force cosmique qui se meut dans la complète obscurité. C'est le refus de la charité qui, paradoxalement, se fraie un chemin. Ce sont les ténèbres qui s'organisent pour étouffer ce qui reste d'humain. La psychologie de l'auto-rédemption trouve sa force dans le rejet du divin et du transcendant. L'athéisme des masses agglomérées par les psychoses de la misère forme sans doute l'athéisme le plus grave que l'histoire ait connu.

L'amour de l'homme et l'amour de Dieu.

Les mystiques humaines se fondent sur la générosité des masses. L'amour humain en ce qu'il a de meilleur s'y retrouve naturellement et souvent avec force. Il nourrit inconsciemment l'action. Mais on le limite abusivement. « L'amour de l'homme, rien que l'amour de l'homme », proclame-t-on. Yanek, dans *Les Justes*, pourrait être le type de cet humanisme dramatique et absolu où l'amour de l'homme se trouve dressé contre l'amour de Dieu. Il ne manque pas néanmoins d'être sympathique car il est vraiment généreux; mais ce qui nous le rend aimable, n'est-ce pas surtout cet appel intérieur qui vit en lui? Et non pas ce système de pensée et d'action où il se meut.

Le fait capital pour nous est que la volonté de solidarité humaine s'instaure aujourd'hui contre le divin, par l'effet d'un envoûtement massif. Une curieuse contagion venue des mystiques de l'action a touché même certains chrétiens. On a peine à suivre le cheminement de la diffusion d'une telle aberration. La déviation tout d'abord est vécue plutôt que pensée; elle pénètre l'affectivité. Les défaillances du véritable amour en ont préparé les voies. Nous devions représenter la véritable charité et nous ne nous sommes pas toujours nourris de sa véritable sève. Une fois de plus, il faut accuser le pharisaïsme et le formalisme de la pratique religieuse. L'heure est venue où l'on ne pourra plus invoquer impunément la charité divine sans vouloir en vivre humblement. *Si quelqu'un prétend aimer Dieu et n'aime pas son prochain, c'est un menteur.*

Le chrétien au point crucial.

Les chrétiens sont, eux aussi, entrés dans la misère. Ils y ont participé en souffrant et en travaillant. Ils l'ont connue tantôt à titre personnel, tantôt comme chrétiens, tantôt à d'autres titres encore. Ils ont connu le comble de la misère physique et morale. Dans la mesure où ils se sont enfoncés en elle, la misère leur a encore fait connaître la psychose du séparé. Ils ont goûté à ce

sauvage et farouche état d'âme de l'isolé qui préfère rester séparé plutôt que d'accéder à un monde où il ne se sent ni compris ni aimé. Ils ont participé à la force aveugle de la solidarité des masses. Ils ont été entraînés dans les revendications. Ils ont goûté comme d'autres à l'espoir d'un « humanisme ouvrier » ou d'un humanisme confiant dans le progrès de la science. Ou peut-être ont-ils simplement connu l'enivrement de l'espoir qui naît lorsqu'on se sent fortement ensemble ? De l'accouplement mystérieux du malheur et de l'espoir un étrange bonheur prend naissance, un bonheur qui sourd de la nature et qu'on n'échangerait contre aucune valeur de « civilisation ». C'est le bonheur d'être au début du monde. Un bonheur irrésistible. Tous ces éléments de psychologie devraient être analysés, pesés, divisés, pour que soit compris le drame du chrétien qui pénètre dans le chaos de la misère actuelle. Parce qu'en face de cette expérience, terrible et grisante tout à la fois, le visage de l'Église et le message divin semblent parfois comme obscurcis.

En nous entraînant lourdement dans le champ des réalités les plus terrestres, nos besoins humains finissent par faire à la lumière un écran. Le spirituel se laisse étouffer par le temporel. La misère vécue ensemble, par une « masse » d'êtres humains, est à la fois un chaos sociologique, psychologique et spirituel. Dans cette condition, le véritable amour humain, celui qui prend source et s'alimente à l'amour divin, est méconnu. On en fait un slogan, un cri de guerre, une idée-force, un besoin impératif des « masses ». Mais il déchoit au rang d'exigence immédiate et toute extérieure. Certes, nous avons tous besoin d'être réveillés, instruits et avertis; mais lorsque l'amour des hommes n'est plus que cette exigence « massive » d'une action immédiate et exclusivement temporelle à entreprendre, il n'a plus de sens pour le chrétien. Vidé de toute intériorité, l'amour ne peut plus révéler la vraie face de Dieu ni celle de l'Église.

Alors commence la souffrance propre au chrétien. Son esprit est déchiré. Car il ne peut séparer l'amour de Dieu de l'amour pour l'homme. Sa misère en est alors singulièrement aggravée : de biologique, elle devient également spirituelle dès là qu'elle se refuse à être « pauvreté », c'est-à-dire capacité de salut et de béatitude évangélique. Le chrétien qui souffre au carrefour de

deux mondes, celui des « masses » athées et celui de l'Église, sait bien qu'il lui est impossible de se séparer de son Dieu et de son Église et il sait aussi à quel point les pauvres sont ses frères par nature. Une souffrance sanctifiante naît alors en bien des âmes : c'est d'elle que doivent jaillir lumière et rédemption.

Il faut parler de l'amour de Dieu.

Nous reconnaissons tous la grandeur de l'amour et de la solidarité humaine. Nous savons tous cependant ce que cet amour a de faible et de limité. On ne peut pas pourtant n'en pas parler. Il paraît difficile aujourd'hui de se contenter d'être le théologien ou le prédicateur de l'amour de Dieu. Les pauvres qui nous dévisagent plongent sur nos intentions profondes un regard inquisiteur. Nous ne pouvons plus leur apporter que de bonnes paroles. Il faut leur communiquer la vraie vie, par la prière et l'action, et les mettre en contact avec l'amour de Dieu en se référant humblement à Jésus-Christ. Il est inutile de montrer que l'amour humain, considéré simplement dans le champ d'un mouvement sociologique, ou psychologique, manque de transcendance, de pureté ou d'universalité.

Nous, chrétiens, nous avons tous trop contribué à affaiblir la source intérieure de l'amour. Or, nous devons d'autant plus parler de l'amour de Dieu que cet amour est le seul véritable. Divin, il est transcendant et unique. Il se révèle au point intime le plus sain et le plus vrai de la conscience. Inaltéré, il porte à la plus vivante des communions. Ne dégradant jamais l'homme, incapable de l'aliéner, il lui ouvre au contraire le champ véritable de la liberté. C'est la liberté de l'amour qui fait l'homme plus homme. Il ne force pas le vouloir, il respecte chaque personne. Il frappe humblement à la porte et il se tient comme un pauvre, le seul vrai pauvre, en quête de la réalité intérieure. Il recherche le oui fondamental et l'attend comme un mendiant. Il est toute attente et espérance.

Cet amour de Dieu est un mystère pour l'homme. Mais l'homme qui le vit n'est pas moins un mystère pour lui-même.

L'amour de Dieu ne cherche pas à se donner les belles appa-

rences de la « solidarité » ou du « salut des masses par elles-mêmes ». Il peut être déjà présent dans le cri. C'est pourquoi saint Paul peut dire : *J'exulte dans mes tribulations...* Il n'est pas arrêté par les frontières de la psychologie individuelle ou collective : il pousse vers un dépassement infini. L'homme est un pauvre en face d'un Pauvre. Il appelle et il est appelé. Ce double appel attend une double réponse. L'appel et la réponse se donnent à l'intérieur de la conscience. Celui qui appelle, c'est Dieu lui-même. Celui qui, éternellement, est convié, c'est l'homme. S'il reçoit, c'est en pauvre. S'il donne, c'est encore en pauvre. Si l'homme que Dieu appelle est pauvre, c'est que Dieu l'est ou veut l'être. Dieu a voulu s'identifier avec le pauvre : *Ce que vous faites à l'un de ces petits, c'est à moi-même que vous le faites.*

La rencontre de deux abîmes.

Lorsque la pauvreté humaine rencontre la « pauvreté » divine, nulle expression humaine ne saurait en rendre compte. Le désert humain se met à fleurir. C'est l'avènement en l'homme de l'innocence de Dieu, en deçà ou au delà des états de lucidité, ou de ressentiment, de la conscience. Depuis l'exclamation paulinienne : *J'exulte au milieu de mes tribulations* jusqu'à l'exemple du Père Kolbe, le mystère des deux « pauvretés » harmonieusement réunies ne forme qu'un seul chant. Les états psychologiques et sociologiques importent peu : la rencontre se fait à la manière divine; l'Esprit souffle où il veut...

Au lieu de s'être installé jalousement dans son moi égoïste, l'homme s'en est libéré et se retrouve davantage lui-même. Une transformation s'est opérée en son cœur, engageant son être et sa destinée. « Être ou ne pas être » n'est pas l'alternative d'une spéculation gratuite. Le oui ou le non fondamental de l'homme s'expriment devant l'amour de Dieu qui est la plus intérieure des sollicitations. Savons-nous discerner du dehors ce drame de la liberté? Certes, non. Ceux que cet amour entraîne ne sont pas toujours ceux que reconnaissent nos tests et nos expériences.

On a dit que la prédication de l'amour de Dieu endormait les

consciences, les paralysait, agissait comme un opium. On n'a jamais rien pu dire devant l'explosion de cet amour lorsqu'il vit en esprit et en vérité. On a prétendu aussi qu'un tel amour était la manifestation d'un égoïsme raffiné et qu'il paralysait l'action extérieure. Mais l'expérience de cet amour prouve qu'il est le seul altruisme vivant et qui ne passe pas, aussi bien que le seul ferment permanent de l'action.

Pourquoi tout cela est-il difficile à admettre aujourd'hui?

L'imitation de Jésus-Christ s'est parfois durcie dans un conformisme matériel et tout extérieur. Si l'homme connaît l'isolement, c'est qu'il est privé de vie intérieure. L'isolement et la vie en surface vont de pair.

Il serait difficile d'analyser les raisons économiques, sociologiques et psychologiques de l'isolement d'un individu ou d'un groupe. Dans notre vie spirituelle, peut-être nous sommes-nous laissé parfois entraîner par tel slogan ou tel cliché. Le tout fait s'impose si facilement dans l'ordre de la vérité comme dans l'ordre de l'amour! Et une abdication de la vie ou de la pensée perssonnelle en entraîne une autre. En se dissolvant dans la masse, l'individu se détruit progressivement. Plus nous nous éloignons de la vraie vie, plus nous nous soumettons au tout fait, au cliché, au standard. Et nous finissons par éprouver une nausée salutaire de ces sentiments qu'entretiennent systématiquement certains auteurs auxquels on n'a fait que trop crédit.

Entraînés par certaines images, nous ne voyons plus dans le Christ que l'exemple d'un individu extraordinaire. Le culte que nous lui rendons n'est plus que celui qu'on décerne à un héros. Ce héros devient un symbole à la mesure de notre psychologie présente, mais il est impuissant à atteindre la transcendance divine. Là réside la grande misère de l'homme. Cette misère est l'unique solitude intolérable.

Nous ne comprenons plus aujourd'hui le langage paulinien : le Christ-tête, le Christ frère. A la vérité, le Christ est l'unique Fils aux yeux de Dieu, mais un Fils qui communique la filiation. Il est Fils unique et Fils en tous. Notre intelligence superficielle et

notre manque d'intériorité achoppent devant le mystère de cette filiation divine. Et pourtant, grâce à ce mystère, et seulement grâce à lui, l'homme individu accède à la personnalité véritable, celle qui s'intègre en toute vraie communauté. Le Christ total que nous formons n'est pas le fait d'une juxtaposition mais d'un mystère, et d'un mystère d'amour qui unifie tout par le dedans.

Membres de l'Église, nous vivons personnellement la vie du Christ.

Dans le mystère de notre salut, la rencontre avec le Christ s'opère en notre plus grande intimité, là où la liberté humaine s'engage au plus haut degré. A la saisie de l'homme par Dieu répond le consentement majeur de l'homme.

Ce dialogue entre Dieu et nous s'effectue au sein de l'Église, par le Christ et en lui. Certes, l'homme saisit Dieu personnellement, mais cette saisie n'est personnelle qu'en raison de l'appartenance de l'homme à une communauté. La tristesse de Jésus, sa joie, son silence se prolongent dans l'Église. La tristesse de Jésus après le départ des disciples à Capharnaüm ou après le départ du jeune homme riche, la joie de Jésus après le retour d'un seul pécheur (cette joie du père après le retour de l'enfant prodigue) sont l'expression vivante de l'Amour de Dieu qui n'a pas fini de s'exprimer à travers l'Église.

Le silence de l'Amour offensé (spécialement celui de Jésus au milieu des bourreaux et devant le Sanhédrin accusateur) demeure aujourd'hui présent, comme le silence de Jésus qui prie. L'illumination de la foi pendant la confession de Césarée et le feu dévorant qui chassa le désespoir et la fatigue des pèlerins d'Emmaüs révèlent autant d'événements que connaît encore l'Église dans son attente terrestre.

Il est impossible de préciser comment Jésus agit personnellement dans l'Église. C'est un mystère. L'Église est sa communauté d'amour, le corps qui l'exprime, son enceinte sacrée, son lieu d'insertion dans le monde des âmes. L'Église possède son espace vivant en nous. Par elle, le Christ est en nous. C'est nous. Elle est l'épouse éternelle, le lieu de la Pentecôte secrète et invi-

sible qui succède à la mission visible de l'Esprit. La foi en Jésus-Christ et la foi en l'Église sont une même foi, une foi qui requiert une certaine qualité d'attente et d'obéissance, la pauvreté, le dépouillement des fausses mystiques et de tous les égoïsmes. Dans la pureté de cette foi germe la béatitude de la pauvreté, car la foi, comme la pauvreté, fait rencontrer intimement Dieu. Comme membre de l'Église, le chrétien devient saint. Inséré dans le Corps total, il boit à la source même de la sainteté qui est, dans l'Église, un mystère d'identification et un mystère d'assomption.

Identifiés avec le Christ.

L'homme ne peut aller de lui-même jusqu'au terme de l'identification avec son prochain. Un individu ne saurait s'identifier totalement à un autre. Une certaine ressemblance externe s'obtient néanmoins par le geste, la parole... Elle peut naître encore d'une commune démarche de la pensée ou de l'expérience d'une même aspiration, d'un même sentiment. Elle s'intériorise par l'amour qui atteint plus profondément l'être. Mais elle est toujours en marche et en progrès, car la similitude que cherche la personne n'est pas une identité statique; elle est un mystère de l'amour. Dans le dialogue, la personne devient davantage elle-même dans la mesure où précisément elle tend à devenir l'autre.

Seul l'amour réalise donc la similitude, car seul l'amour permet d'entrer en contact avec ce qu'une autre a de singulier et d'incommunicable. La joie peut vraiment rencontrer la joie et la douleur la douleur. Alors la joie de l'un s'accroît de la joie de l'autre et la douleur même se change en joie. C'est dire que l'amour vrai, qui est de Dieu, recèle une mystérieuse vertu pour transfigurer de l'intérieur la joie et la douleur. Au plus intime de l'âme s'opère le mystère de cette transfiguration, mystère dont l'homme n'est pas le maître. Lorsqu'il tente de mettre la main sur lui, le meilleur de ce mystère se dérobe et il n'y a plus rien à posséder, rien dont on puisse jouir. La véritable saisie du mystère intérieur ne s'effectue que dans une perspective communautaire. Et c'est Dieu qui forme la seule communauté intérieure. Sans l'amour de Dieu, je

peux seulement grossir le nombre des miséreux, la « masse » des mécontents et multiplier le cri de révolte.

L'amour de Dieu, lorsqu'il agit en moi, me donne au contraire accès à un autre monde. Dieu pénètre, informe, assume la joie comme la souffrance. Sans m'en déposséder, il prend possession de tout le clavier de mes sentiments. Mais Dieu a surtout lié sa présence à la souffrance. Celle-ci est le lieu privilégié où il s'associe l'homme, où de façon vivante et particulière il le rend plus semblable à lui-même.

Le consentement de l'homme a le pouvoir de laisser entrer Dieu au cœur de la souffrance. Et avec le Christ, tout chrétien est susceptible d'entrer dans la souffrance d'autrui. Telle est la seule profonde similitude que le chrétien puisse réaliser à l'égard d'un autre homme : il se rend semblable à l'autre en portant volontairement son fardeau. Cette assimilation est œuvre d'incarnation et de rédemption.

Assumés dans le Christ.

Le seul exemple qui nous éclaire un peu sur le mystère de notre divinisation ou de notre assomption par Dieu nous est fourni par le mouvement de l'amour dans sa générosité totale. L'amour en effet est, à sa manière, créateur. Pour découvrir ce qu'il est, il ne faut pas regarder un acte d'amour isolé, mais suivre la lente transformation intérieure qui, sous l'influence de l'amour dont on est aimé, dégage peu à peu le moi de notre égoïsme pour lui faire trouver le chemin de son dépassement. L'homme ainsi atteint par l'amour est devenu tout autre qu'il n'était et se met à aimer à son tour. Un lien réciproque est né et qui portera du fruit. Double mouvement intérieur, circuit indéfini où le contact le plus intime entre deux êtres se trouve engrené.

Quand l'homme se sait aimé par Dieu, ce qui est purement humain est dépassé. C'est une nouvelle naissance dont le geste, le mot, l'aumône peuvent donner l'écho, mais imparfaitement. Par la vertu de sa Passion et de sa Résurrection, le Verbe Incarné en est le médiateur. L'Incarnation et la Rédemption se poursuivent

dans le chrétien. Le contact de leurs deux êtres devient œuvre commune du Christ et du chrétien, bien qu'en un sens cela soit aussi uniquement l'œuvre du Christ. Mystère de notre identification avec Dieu. Le Christ est l'un de nous, et pourtant il est aussi l'Autre. Son moi personnel revêt un caractère d'altérité transcendante par rapport à notre moi humain. Il est autre et plus que moi, et cependant d'une certaine façon il est moi-même. Notre « identification » à lui signifie pour notre moi une assomption dans le divin et non une altération.

Si je puis établir entre moi et tout autre homme une certaine identification par la communion dans les mêmes pensées, les mêmes orientations ou les mêmes gestes, il n'en demeure pas moins que dans la mesure où j'assume ces pensées ou ces actes, j'affirme qu'une altérité subsiste entre l'autre et moi. Mon moi s'oppose à l'autre dans la mesure où il est essentiellement distinct de celui d'autrui. L'identité que je peux établir avec l'autre n'est jamais qu'une identité de surface. Certes, je sais que je suis membre d'une communauté et que c'est au sein de la communauté que je forme mon propre visage. Je sais que je suis incapable de me construire tout seul. Je ne suis qu'un homme, et un pécheur. Mais comment la communauté assimile-t-elle les hommes qui sont ses membres ? J'accède au point crucial où l'homme opte pour le péché ou pour l'amour, pour la tentative d'un salut par lui-même ou pour le consentement au véritable amour. La première voie apporte la multiplicité des êtres et leur dispersion; seule la seconde unit.

Lorsque nous nous identifions au Christ, c'est par le haut que nous nous identifions. C'est lui qui a l'initiative. Sa vie d'Homme-Dieu ne comporte nulle limite. Elle transforme tout l'humain. Elle s'épanouit dans l'Église. Le Christ est notre frère en même temps que notre chef. Les événements particuliers de sa souffrance, de sa mort et de sa résurrection ont donné naissance à une source inépuisable de salut universel. Son oblation de fils contient et appelle l'acte filial d'offrande de tous les membres de son Corps mystique. Dans sa vie intime, le chrétien participe à la vie même de Jésus. L'imitation de son maître, à laquelle il s'efforce, n'est ni un mimétisme extérieur, ni copie servile, ni effet de forces grégaires. C'est l'expression d'une vie personnelle

de la plus haute intériorité, menée au sein d'une communauté.

La foi du chrétien ne se réduit pas à la connaissance du Christ historique. C'est une assomption par Dieu, une élévation à la vie divine du Christ. La foi à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ n'est pas la simple acceptation d'une vérité abstraite; elle constitue notre entrée personnelle dans la mort et dans la résurrection du Christ. Notre amour se trouve vivifié de l'intérieur et animé en profondeur par l'amour de Dieu. C'est l'amour que Dieu nous porte qui confère au nôtre sa vertu de sainteté, sa puissance de générosité et son universalité. L'amour de Dieu fait de notre amour une source pour la vie de toute vertu. Il est présent dans l'inquiétude et dans la souffrance. Il est l'infini divin en nous. Il assume tout état d'âme, serein ou tourmenté. Il est présent dans l'humain le plus opaque. Il transforme la misère la plus basse.

LÉON MANOT.

VOYAGES DE TOUJOURS

J'ai rencontré à Lourdes un pèlerin de saint Jacques, un vrai, comme autrefois. Il s'en allait sur les routes, pour faire la volonté de Dieu selon l'itinéraire spirituel que lui traçait la Sainte Vierge.

De quel intérêt peut être encore la marche à pied en un temps où l'on peut si facilement améliorer ses moyennes horaires ? Les chemins de fer annoncent la création d'ultra-rapides, la carrosserie des voitures tente de se faufiler sous le vent, les relais gastronomiques s'espacent de plus en plus, les sites historiques et touristiques défilent, panoramas dérisoires, fuyant sur les pare-brises fumés. Et pourtant le pied de l'homme n'est pas fait pour l'accélérateur. L'homme est planté en terre comme un arbre. La vitesse coupe ses racines, l'arrache d'un sol primitif d'où le Souffle, un jour, le tira. L'homme est fait pour marcher au pas, sans quitter le contact de cette terre-mère dont il fut formé. Au ras de la terre, au rythme de la terre, l'homme reprend possession du sol dont il est le maître, mais qui ne se laisse pas violenter. Au rythme de la marche, la terre livre le secret des splendeurs de sa fécondité. Au ras de la terre l'homme de la ville entre dans les perspectives incalculables du jardin de la création. Au ras du sol, sur les routes qui révèlent en leur temps les secrets de leur splendeur, l'homme, maître des techniques, commence son pèlerinage. Il est pour un instant redevenu le « maître d'œuvre » d'autrefois, le collaborateur de l'action créatrice. Il monte par des routes de lumière car les chemins de la terre convergent vers les astres : Chartres, le Puy, Vézelay et peut-être aussi vers ce sanctuaire connu de lui seul qui lui réserve le secret de sa pré-

sence spirituelle. L'homme des cités suit le pèlerinage de sa foi. Il n'emporte sur les routes que le bagage de sa croyance, la besace étroite de ses amours. Il ne s'envole pas à la poursuite de chimères, il se réduit progressivement à l'essentiel. Comme un « roumieux » harassé il abandonne dans les fossés la charge de ses superfétations pour s'identifier à sa substance spirituelle. Il s'en va, libre, riche seulement de ce trésor intime que le monde n'est pas en mesure de lui ravir.

C'est pourquoi rares sont les pèlerins. Cette purification kilométrique attire quelques-uns. Les autres s'en garantissent en interposant entre la vérité du sol et leur vacuité le rassurant coussin des pneumatiques.

Mais le pèlerinage appelle le séjour; la halte sur un haut-lieu spirituel ou dans l'ombre d'un monastère. Près des moines (de préférence ceux que l'on ne visite pas trop) le pèlerin peut secouer la poussière des chemins. Il lui suffit alors d'un clin d'œil pour mesurer la route parcourue et envisager l'itinéraire qui lui reste à faire. Il n'a plus rien à faire, rien à dire, mais à laisser s'opérer en lui cette mystérieuse restauration spirituelle que le monde citadin lui refuse. Il lui suffit parfois d'un sourire de moine pour croire à cette enfance que l'âge ne peut rider. Il lui suffit d'un psaume ou d'une délicate charité pour retrouver en lui-même sa dignité perdue d'enfant du Père. Il lui suffit de la transparence d'un matin de procession pour retrouver le visage de son éternelle jeunesse, cette fraîcheur primitive de la grâce qui remonte du fond de ses occupations et de ses soucis comme l'image impérissable enfouie au plus secret de son cœur.

APOSTOLUS.

LES LIVRES ET LES REVUES

DU DÉSERT A L'OBÉISSANCE

NOUVELLES LUMIÈRES SUR LE PÈRE DE FOUCAULD

La vie du P. de Foucauld, à la fois si proche et si lointaine, tentera longtemps les écrivains. Elle est contrastée à souhait avec ses premiers plans hauts en couleur et ses plages d'ombre, les cieux ouverts et des énigmes persistantes, son double abîme d'égoïsme et de charité. Il suffit de ne pas tricher avec le sujet pour faire passer du rire aux larmes.

Le nouveau biographe du Père, M. Michel Carrouges, malgré son titre trop précis ou trop vague : *Charles de Foucauld, explorateur mystique* [1], réalise toutes les promesses du sujet. M. Carrouges ne triche jamais. Il n'a pas de thèse, il ne s'interpose pas. Parvenu aux derniers secrets, il les étale si simplement qu'on ne s'aperçoit pas que c'est lui qui les dit. Le tempo du récit est varié, mais sans abstractions ni longueur. Il se lit. Peintre, sa touche est nette, exacte, sans bavure. Il commente rarement. Son style ressemble aux pointes sèches du P. de Foucauld, dessinateur de paysages. Mais l'art de s'effacer est aussi celui de découvrir. Le portrait est excellent et le livre, venant après d'autres, remplace peut-être pour la première fois celui de René Bazin, le saint Matthieu de la question.

1. Éd. du Cerf, 1954, 300 pp., in-8° carré, ill., 7 h. t., 1 carte, 690 fr. L'édition est très agréable avec des clichés intéressants.

Ce qui rend le sujet inépuisable c'est aussi la collection de personnalités qui entourent le héros à toutes les étapes de son existence. La personnalité attire les personnalités. Ses peintres n'ont que le choix des figures de prédelle. Laissant à d'autres les portraits de prêtres et de religieux, M. Carrouges a mis en lumière le rôle de l'explorateur Duveyrier, de l'aménokal Moussa, de M. de Latouche, de sa cousine de Bondy et du général Laperrine.

Ces deux derniers ont chacun à leur manière exercé une influence décisive sur le destin du P. de Foucauld. C'est la solution que M. Carrouges propose aux problèmes auxquels se heurtent tous ses biographes et qui les opposent : le moment de son retour à Dieu, la raison de son départ pour le Hoggar, son plan de vie à Tamanrasset. A ces carrefours on attend le guide.

★

Entre le revirement moral d'Évian en juin 1881 et la confession à l'abbé Huvelin en octobre 1886, Charles avait un long chemin à parcourir. Le désert, le service et des affections de famille l'y ont aidé. Mais quand a-t-il rencontré Dieu, reconnu le Christ et désiré de croire ? Chacun assigne à ce tournant une époque et un décor différents, car il n'en manque jamais dans cette vie. M. Carrouges opte pour les deux séjours au Tuquet, en Gironde, auprès de sa cousine Marie en 1885 (pp. 77 à 83). Le rôle de cet « ange terrestre », comme il dit, auprès d'un aventurier de vingt-sept ans demandait des précisions. Elles sont exquises. Le Père s'en était expliqué à Dieu : « Vous m'avez attiré à la vertu par la beauté d'une âme... Vous m'attirâtes à la vérité par la beauté de cette même âme » (*Écrits*, p. 81). Carrouges commente : « Il ne l'admire tant que parce qu'elle lui inspire d'emblée ce sentiment d'absolue pureté qu'il ne connaissait pas » (p. 83). « Parce qu'il fut orphelin, elle fut pour lui ce que sainte Monique fut pour saint Augustin. Pendant des années, elle a veillé sur lui, proche ou lointaine, dans le silence et le pur amour. Quand il l'a acceptée, elle lui a transmis le message qu'elle devait lui confier. Alors de nouveau, elle disparaît. Celle qui porte le message s'efface devant lui pour qu'il s'accomplisse » (p. 95).

★

Dans son départ de Béni-Abbès pour le Hoggar, le Père avait tout à perdre : son ermitage terminé, la chapelle, la seule du Sahara, la fraternité et les frères attendus, son cher travail manuel, ses adorations

nocturnes, enfin la proximité du Maroc et l'espoir d'y retourner en apôtre. C'est Laperrine, l'insatiable et irrésistible Laperrine, qui voulait un apprivoiseur pour sa nouvelle conquête, le Hoggar, et un marabout français pour donner de meilleurs conseils à l'aménokal que les marabouts indigènes. C'est lui qui l'a relancé dans les voyages, l'étude d'une langue, une œuvre scientifique et un isolement qu'il ne désirait plus. Le Père, lui, s'est laissé attirer par la compagnie des plus pauvres, des plus délaissés. C'était sa pente. Il leur a sacrifié son genre de vie, ses espoirs de fondation et d'apostolat, tout ce qu'il avait projeté, obtenu, entrepris depuis dix ans, 1893-1903. Ce faisant, il réalisait à la lettre les grands desseins de son ami.

Un peu de géographie éclaire cette histoire. L'auteur paraît confondre le territoire des Oasis avec les territoires du Sud. Or, celui des Oasis, commandé par Laperrine, ne comprenait que les oasis de l'est où se trouve le Hoggar. Le territoire parallèle d'Aïn-Sefra, commandé par Lyautey, comprenait Beni-Abbès et tout l'ouest jusqu'au Soudan [2]. Laperrine n'a donc pris le Père sous sa coupe qu'en l'attirant de Beni-Abbès à Akabli, puis à Tamanrasset. Il l'a ainsi *razzié* à Lyautey. On admire la fidélité à sa vocation d'un pauvre isolé pris entre ces deux empereurs qui se partageaient un désert !

Dans le détail de sa conduite, même sujétion : prêtre, il veut dépendre effectivement de son préfet apostolique, religieux d'un autre ordre, et il l'a pris comme directeur de conscience. « Sur son carnet intime il note scrupuleusement chaque conseil de Mgr Guérin. Il s'y conformera avec autant de soin qu'il obéissait aux Abbés de la Trappe » (p. 175). Que valent alors ses projets ou ses préférences devant des lettres d'en haut ?

★

Enfin au Hoggar le P. de Foucauld n'a-t-il voulu être qu'un ermite charitable ou un missionnaire d'avant-garde ? La question, on le sait, est brûlante, mais l'auteur, honnête et sûr comme Bazin, le traite avec autant d'impartialité qu'il y a trente ans. Il a recueilli tour à tour les indices d'une vie d'ermite et ceux d'une vie d'apôtre, puis les aveux du Père qui embrassent l'une et l'autre : il est resté à Nazareth sous toutes les latitudes et n'imite que Jésus. C'est pourquoi il est incompréhensible.

Au cœur du mystère de Nazareth enfin, M. Carrouges a décelé l'ul-

2. Il est regrettable que la carte hors texte n'indique pas ces divisions territoriales du Sahara, qui n'ont pas changé.

time explication de cette vie dans l'*obéissance* : c'est malgré lui que le P. de Foucauld est resté solitaire, et malgré lui qu'il a joué un rôle, mais il s'est soumis avec tant de magnificence qu'il a été le plus ermite des ermites et plus missionnaire que les missionnaires. Arrivé là, l'auteur commente, mais de nouveau en des termes qu'il n'y a plus qu'à citer. C'est l'or pur du livre, il ne faut pas le remettre dans la vase :

Parce que Dieu nous a donné la liberté, nous pouvons lui donner l'obéissance. C'est l'adorer en acte et non en rêve. L'homme qui livre sa volonté humaine à l'amour du Seigneur entre dans la liberté divine (p. 125).

Ermite, le Père a renoncé au monde. Mystique, il renonce à tout, sauf à la volonté divine (p. 280).

C'est en échangeant sa volonté limitée contre la volonté divine que l'homme brise toutes ses limites pour devenir réellement semblable à Dieu. Ce n'est pas la désobéissance qui est la vraie révolte, mais l'obéissance (p. 278).

JEAN SAINSAULIEU.

NOUVEAUX LIVRES DE L'ANNÉE MARIALE

L'année mariale suscite un flot de publications considérable. La consécration de cette année à la Sainte Vierge ayant été portée tardivement à la connaissance des fidèles, les éditeurs ont dû rapidement faire face à la demande : d'où nombre de rééditions, d'œuvres écrites et publiées hâtivement, et surtout de livres qui paraissent comme l'année s'achève. Depuis la volumineuse recension faite au mois de mai, une vingtaine d'ouvrages marials destinés au grand public [1] sont parvenus à *La Vie Spirituelle*. Dans l'intérêt des lecteurs comme des éditeurs, mieux vaut signaler ces ouvrages avant la fin de l'année; mais leur abondance et le caractère imprévu de ce Bulletin nous obligent à être brefs. Brièveté sans inconvénient, car ces livres de dévotion n'entendent généralement apporter rien de nouveau : ils se proposent de diffuser la doctrine commune sans autre prétention que de lui redonner en fonction d'un temps et d'un public son pesant de vie. Il suffira d'en indiquer d'un mot le contenu et le caractère.

Un des plus marquants est le Carême 1954 du P. M. Riguet, consacré à l'*Église et la Vierge* [2]. On y retrouvera les qualités habituelles à l'orateur de Notre-Dame : documentation sérieuse (avec brève et précise référence en note), haute tenue intellectuelle, précision et clarté. La retraite pascale, éditée à part sous le titre *La Vierge et nous* [3], dégage la portée spirituelle des principaux moments de la vie de la Vierge, de l'Immaculée Conception au Calvaire.

Demeures de Dieu : l'Église et

1. Je présenterai plus tard les recherches et travaux relatifs au centenaire de l'Immaculée Conception, dont la plupart sont encore en gestation. Le travail scientifique ne souffrant pas la hâte, les publications de cet ordre s'échelonneront au cours de l'an prochain et des années suivantes.

2. Paris, Spes, 1954, in-8° de 220 pp., 18,5×12.

3. Id., *ibid.*, in-8° de 72 pp., 18,5×12.

la Vierge[4] réunit sous un titre factice (et harmonieux) la sténographie de deux causeries du P. R. Voillaume, publiées à la demande des auditeurs. Elles ont gardé une facture très orale, vivante et directe en sa négligence. Dans la ligne de la spiritualité du P. de Foucauld, le conférencier insiste sur le caractère très ordinaire — humble et caché — de la vie de Notre-Dame. Sur quoi se dégage en opposition l'apothéose de l'Assomption. Opposition un peu poussée peut-être, mais une conférence n'entend pas *tout* dire et le lecteur saura saisir la continuité de grâce sous-jacente à ce contraste saisissant.

La médiation mariale[5] réunit les conférences faites dans le cadre du *Centre d'études et de recherches mariales d'Angers* par les professeurs de l'Université catholique. Ensemble d'exposés clairs et solides sur les divers aspects historiques, théologiques et spirituels de la question.

L'abbé J.-M. Gallay avait consacré l'an dernier un livre aux paroles du Christ sur le Calvaire : *Voici ta mère*[6]. Son nouvel ouvrage[7] part de là pour en tirer diverses conséquences pour la vie spirituelle, plus spécialement celle des prêtres qui continuent saint Jean, et celle des « Filles de Marie », c'est-à-dire des « chrétiennes ferventes... qui se soucient de travailler à la sainteté du prêtre avec Marie ». L'auteur a beaucoup de convictions et d'assurance. Il procède par formules massives, par contrastes poussés à l'extrême et recourt à des procédés typographiques empruntés à la technique de la publicité de choc. Certains lecteurs lui sauront gré de vaincre ainsi leur paresse et leur passivité. Mais d'autres réagissent avec violence.

N. Faivre, *Le Golgotha de la Vierge*[8] est une réédition de l'ouvrage paru déjà sous ce titre en 1937. Aux deux parties, l'une plus doctrinale sur la part de Marie à l'œuvre de rédemption, l'autre qui évoque pas à pas le chemin de Croix de la Vierge, l'auteur en a ajouté une troisième[9] sur la définition du dogme de l'Assomption.

Le livre d'E. Roche, S. J., *Évangile de Notre-Dame et attitudes chrétiennes*[10] justifie bien la seconde partie de son titre. Les pages de l'Évangile de l'Enfance, Lc, 1, 11, y servent de point de départ à une méditation qui re-

4. Paris, Cerf, 1954, in-8° de 70 pp., 19×12, 150 fr.

5. Angers, *Rayons*, 1953, brochure de 58 pp., 21×14.

6. Cf. *La Vie Spirituelle* (1953), pp. 520-521.

7. *Le legs suprême du Christ. Voici ta mère*, Thonon, éditions du Léman, 1953, in-8° de 336 pp., 19×12. Nombreux appendices (pp. 249-326), notamment sur les anxiétés de saint Joseph, la rencontre de Marie et de saint Pierre après le reniement.

8. Chez l'auteur, 2, rue Brun, Bourg-la-Reine, Seine, 1954, in-8° de 230 pp., 18,5×12.

9. Pp. 165-224.

10. Paris, Alsatia, 1953, in-8° de 94 pp., 19×12.

joint la vie concrète et les exigences de l'Action catholique. Le principe directeur de ces méditations, qui dégagent la valeur exemplaire de la conduite de Marie, est résumé en cette formule :

> Notre-Dame... est en acceptation ce que Dieu est en initiative. L'attitude de Notre-Dame devant Dieu est l'attitude de l'humanité (pp. 9-10).

L'opuscule de l'abbé P. Collomb, *Place et rôle de la Sainte Vierge dans notre vie surnaturelle* [11], nous livre par avance les chapitres marials d'un ouvrage de spiritualité encore inachevé : *Ad vitam per crucem*. Les deux parties, *Marie, notre Mère* [12], et *Marie, notre modèle*, nous invitent à entrer dans l'esprit d'enfance.

Le chanoine C. M. Massot nous explique *Pourquoi aimer la Vierge* [13], en parcourant rapidement les grands titres de Marie : Immaculée, nouvelle Ève, Mère de Dieu, notre mère, puis en nous proposant des exemples tirés de l'histoire : exemples nombreux, jetés en traits rapides, parfois hâtifs :

> Saint Denis, le premier évêque de la capitale, a élevé à Lutèce en l'honneur de Marie un petit sanctuaire qui fut agrandi par Clovis...
>
> Tous les rois de France eurent une grande dévotion à Marie... Napoléon Ier, devenu empereur des Français, choisit pour la fête nationale de la France le 15 août, Notre-Dame de l'Assomption... (pp. 78-79).

Il semble que l'empereur fut plutôt inspiré en cela par la « saint Napoléon » que lui dénichèrent en ce jour des hagiographes complaisants. Ce petit livre s'achève sur une invitation émue à la confiance filiale envers notre Mère du ciel.

Routes mariales de l'abbé Henry de Julliot [14], aumônier national des Compagnons de Saint-François, est une évocation poétique des hauts lieux marials de France. Il était un peu dangereux de commencer la série de ces quatorze poèmes en prose par Chartres qui invite inévitablement à l'insoutenable comparaison avec Péguy, mais ce vrai pèlerin qu'est l'abbé de Julliot sait trouver souvent des mots vrais pour évoquer routes et sanctuaires. Puisqu'on ne peut donner une idée d'un livre de cette sorte sans en livrer quelque fragment, citons un peu au hasard la fin d'un de ces poèmes en prose, l'arrivée devant la statue de Notre-Dame du Roncier qu'entoure la foule bretonne au matin du 8 septembre :

> Nous contemplons enfin votre visage d'une si rare distinction et d'une grâce infinie. Vos yeux re-

11. Séminaire des vocations tardives, Saint-Jean par Changis, S.-et-M., 1954, opuscule de 76 pp., 18×13,5.

12. L'auteur résume cette première partie en une formule hyperbolique, dont la teneur doit être interprétée en fonction du genre littéraire : « Marie, c'est Dieu se faisant notre mère à chacun », p. 73.

13. Avignon, Aubanel, 1954, in-8° de 116 pp., 19×12.

14. Paris, Spes, 1954, in-8° de 126 pp., 19×14.

gardent avec un étonnement un peu triste, mais sans lassitude, les bonnes bêtises de vos enfants. Debout dans votre manteau d'argent, fine, élancée comme cette tige de palmier dont parle l'Écriture, sans rien perdre de votre majesté souveraine, vous inclinez vers nous votre sourire.

Les blessures de Marie [15] réunit dans une excellente traduction de M. Loutrel-Tschirret deux opuscules de Mgr Fulton Sheen, l'un sur les sept douleurs de Marie (qui sont « les sept coups de l'épée qui est le Christ », p. 11), l'autre sur le Rosaire (pp. 47-59).

Votre Rosaire. Comment le prier [16], de Dom R. Weisgerber, O.S.B., présente en tableau synoptique, dans une élégante typographie en deux couleurs, les références aux passages scripturaires correspondant aux quinze mystères du Rosaire. Chaque mystère est fragmenté selon dix aspects ou épisodes, non pour ressusciter la vieille pratique des cent cinquante mystères, mais pour permettre à chacun de varier les thèmes de sa méditation.

Pierre Croydis présente un récit alerte, tout en dialogues et en émotion, des apparitions de Fatima : *La Dame de Lumière* [17].

Le livre du P. E. Neubert, *Apôtre de la Vierge et de la J.O.C. : l'abbé René Mougel, marianiste* [18], « n'est pas une biographie proprement dite », mais une série de témoignages portés par « quelques-uns de ceux qui... ont approché de plus près » ce religieux, mort de leucémie à l'âge de trente-cinq ans. Certes, tous les témoins n'ont pas un don égal pour faire revivre cette figure qui a profondément marqué leur mémoire et leur vie. L'un d'eux regrette explicitement d'en être « réduit aux généralités » (p. 41). Pourtant, ce faisceau de témoignages que couronne l'émouvante étude du P. Neubert sur les ressorts de la vie spirituelle et sur la mort de l'abbé Mougel, permet de retrouver le rayonnement de cette figure de prêtre dont toute l'action était dominée par la présence de Notre-Dame.

Dans une plaquette d'une belle présentation typographique, le P. Triclot [19], aumônier national des enfants de Marie, présente un clair bilan sur le renouveau de cette association.

Trois ouvrages nous arrivent d'Italie.

Dans une édition très soignée, S. Exc. Mgr G. d'Avack [20] propose une méditation sur Marie et la charité, dont la bande publicitaire résume ainsi les grandes lignes : « Dieu est charité; l'humanité a perdu la paix parce qu'elle a perdu la charité; Marie est médiatrice de salut. »

Le P. M. Bauducco présente un

15. Tours, Mame, 1954, opuscule de 60 pp., 16×11.
16. Clervaux, Abbaye Saint-Maurice, 1954, brochure de 42 pp., 14,5×10.
17. Paris, Spes, 1954, in-8° de 190 pp., 19×12.
18. Paris, Alsatia, 1954, in-8° de 158 pp., 19×14.
19. Paris, Permanence mariale, 140, rue du Bac, 1954, in-8° de 64 pp., 18×13,5.
20. *La Carità e Maria*, Roma, Coletti, in-8° de 72 pp., 26×18.

livre qui vient à son heure : une histoire du dogme de l'Immaculée Conception [21]. J'avais songé à faire en français un travail analogue. La difficulté de certains points d'histoire encore mal éclaircis et que les travaux spécialisés de cette année éclairent de jour en jour, la difficulté aussi de vulgariser les problèmes que pose le développement de ce dogme m'ont arrêté. Il faut louer le P. Bauducco d'avoir passé sur ces scrupules. Il est parti de la documentation existante : principalement l'article de Le Bachelet dans le *Dictionnaire de théologie catholique* et le livre de M. Jugie; il a rangé les données historiques sous le schème commode : possession latente, possession contestée, possession triomphante. Son exposé, alerte et clair, muni de notes qui permettent à chaque pas de contrôler les sources, permettra aux chrétiens de mieux comprendre le sens du centenaire que nous fêtons cette année.

L'ouvrage édité par le Comité des congrès eucharistiques internationaux : *La madone et l'Eucharistie : documentation iconographique* [22], répond bien à son titre. Il reproduit et commente deux cents œuvres d'art où la Vierge se trouve en rapport plus ou moins précis avec l'Eucharistie. Le dessein est avant tout iconographique. Autrement dit le critère du choix est un thème et non la valeur artistique. On ne s'étonnera donc pas que la qualité esthétique des pièces présentées soit très inégale. Certains trouveront un peu lourd le tribut payé à l'académisme dévot du XIX^e^ siècle (fig. 119, 121-124, etc.) florissant aujourd'hui encore en plusieurs pays, et à certain style imagerie pieuse avec lequel l'illustration des écrits de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus nous a familiarisés (fig. 112-113, 181, 194; cf. p. 127). Mais il faut savoir gré à l'auteur de nous avoir donné intégralement sa documentation, si instructive à tant d'égards. On trouvera là bien des pièces remarquables par leur intérêt doctrinal, leur curiosité (thème des « moulins » et « pressoirs eucharistiques » (fig. 67-75), leur intérêt documentaire (fig. 102, 176, etc.), et en majeure partie par leur valeur artistique. Une bibliographie (pp. 210-214) et plusieurs index complètent l'ouvrage.

Signalons enfin diverses publications de circonstance : la brochure mariale éditée par la librairie du Carmel [23]; les numéros spéciaux de diverses revues : *La Maison-Dieu*, très intéressant par les suggestions qu'il apporte pour un ressourcement scripturaire et liturgique de la dévotion ma-

21. Collezione Apologetica S.O.S., serie XIII, n^os^ 179-181, Chieri, Casa S. Antonio, 1954, in-8° de 68 pp., 15,5×11.

22. *La Madonna e l'Eucaristia*, Roma, Casa dei Padri sacramentini, Via del Pozetto, 160, 1954, volume relié de 224 pp., 170×240, 195 figures, 5 planches en couleur, prix : 3000 lires. La documentation et le texte de présentation (« voluntamente sobrio e quasi solamente indicativo », p. IX) sont l'œuvre du R. P. Giuseppe Missaplia, qui soutint avant la guerre à l'*Angelicum* une thèse restée inédite sur les rapports de Marie et de l'Eucharistie.

riale[24]; *Christus*[25]; *Lumière et Vie*[26]; *L'Anneau d'or*[27]. Enfin le cahier 2 de *Zodiaque : Images de la Vierge*[28]. C'est l'ex-voto de l'atelier de La Pierre-qui-Vire pour l'année mariale. Cette sélection sort des sentiers battus et évite les inévitables chefs-d'œuvre dont tant de reproductions édulcorées ont fini par nous écœurer. Œuvres du XII[e] siècle et œuvres modernes y dominent. Le choix se situe dans la ligne d'un art qui soit le plus possible apparenté au sacrement : non point anecdote, mais signe, n'ayant d'autre fonction que de nous conduire, au delà de sa réalité plastique, à la réalité spirituelle : « Non pas la Vierge, objet d'art, mais la Vierge dans l'art. »

★

En toute dernière heure — car le flot des publications ne ralentit pas à mesure que l'année s'avance — voici encore quelques livres intéressants à divers titres.

On accueillera avec reconnaissance la plaquette du P. Ranwez, S.J., *Présence de Marie. Introduction à la littérature mariale d'aujourd'hui*[29]. Cette bibliographie raisonnée, triée avec intelligence et compétence, permet enfin de se reconnaître dans la masse énorme des ouvrages sur la Vierge destinés au grand public. Quelque deux cent cinquante publications y sont présentées en deux sections (livres pour adultes, livres pour enfants), ordonnées chacune selon un plan systématique. La conclusion donne des conseils pratiques pour la constitution d'une bibliothèque adaptée à une famille, un prêtre, une institution religieuse. Rien n'est oublié : éditeur, prix en francs français et en francs belges, répertoire final. De toutes les brochures bibliographiques publiées au cours de l'année, celle-ci est la plus complète, la plus à jour et la mieux présentée sous tous rapports. Elle constitue non seulement un inventaire précis, mais une lecture intéressante tant par les orientations données que par les citations tirées des ouvrages les plus marquants.

23. *Marie Immaculée,* brochure de 32 pp., contenant deux notes des PP. Lucien-Marie de Saint-Joseph, O.C.D., et Doncoeur, S.J., des extraits de la *Bulle Ineffabilis* et de l'Encyclique *Fulgens Corona,* un appel de Mgr Théas et divers renseignements pratiques (indulgences, etc.).

24. N° 38, 1954, *La Vierge Marie dans la prière de l'Église.*

25. N° 3, juillet 1954, *Notre-Dame.*

26. N° 16, juillet 1954, *Sainte Marie, mère de Dieu.*

27. N° 3, 1954, *D'Ève à Marie.*

28. *Zodiaque, Les travaux et les mois,* 2, édité par l'Abbaye de La Pierre-qui-Vire, par Saint-Léger-Vauban, Yonne, format, 210×255, prix : 1500 fr. L'album contient une *Aubade pour saluer Notre-Dame,* de Dom Angelico Surchamp, une *Présentation* et un *choix de textes* répondant au sujet et à l'atmosphère de chaque reproduction, réalisés par R. Laurentin, 60 figures et 10 planches en couleur.

29. Bruxelles, *Lumen vitae,* 27, rue de Spa, 1954, in-8° de 44 pp., 160×245, sous couverture illustrée, 100 fr. francais, 27 fr. belges.

Marie, Mère de Jésus, de F. M. Willam [30], est la huitième édition française de la *Vie de Marie*, justement réputée comme la meilleure de celles qui existent aujourd'hui. Il ne s'agit pas d'une simple réédition. Le livre a été repris de fond en comble. La ligne générale reste la même, mais le plan a été amélioré, la documentation mise à jour, le texte entièrement récrit et retraduit. Divers passages trop gratuits ou moins heureux ont été supprimés et des développements nouveaux ajoutés. L'ensemble, plus court, mais plus riche de contenu, s'achève par treize tableaux bibliques où l'auteur dégage, à partir de l'Écriture, ses idées dominantes concernant la place de Marie dans l'ordre du salut. Les illustrations (enrichies de deux nouvelles planches) n'ont pas changé. Un seul regret à exprimer : les notes documentaires très sommaires ne nous laissent pas plus précisément entrevoir sur quelles bases, et de quelles sources, il tire ses reconstitutions archéologiques. On aimerait pouvoir faire de plus près le tri des certitudes et des conjectures.

Le traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge [31], de saint Louis-Marie Grignion de Montfort, a été réédité avec des notes du P. Plessis. Ces notes, commodément situées au bas des pages, sont une reprise abrégée et améliorée (grâce à l'apport du livre de P. Oger) du *Commentaire du Traité* publié en 1943 par le même auteur. Le commentateur ne s'est pas intéressé aux difficultés que beaucoup de modernes éprouvent devant le *Traité*; il s'adresse à ceux qui l'aiment déjà et souhaitent en mieux pénétrer le message. Ses notes s'attachent surtout à mettre en évidence la suite logique des pensées développées et à fournir des explications sur leurs fondements historiques et théologiques.

La lecture de ce commentaire m'a remis en mémoire une observation que me livrait l'an dernier le P. Robilliard, concernant le plan du *Traité*. Le P. Plessis garde la division usuelle et fait des nos 111-114 une « digression » (pp. 89-99). Ne serait-il pas plus logique de voir en ce passage solennel la *conclusion* d'une première partie, théorique : *Principes théologiques et caractères de la dévotion mariale*, le n° 115 marquant le début d'une seconde partie, pratique, où la *vraie dévotion* est proposée? L'hypothèse mérite examen. Peut-être amènerait-elle à mieux justifier la rigueur de composition qui fut une des préoccupations dominantes de Grignion de Montfort.

R. Laurentin.

30. Mulhouse, Salvator, 1954, in-8° de 334 pp., 145×230, 30 planches hors texte.

31. Paris, Office Général du Livre, et Montréal, 1953, in-8° de 238 pp., 20×14.

LE MONDE DU SILENCE*

C'est bien à un monde que nous introduit Max Picard, lorsqu'il nous parle du silence. Il n'entend point par là un phénomène que l'analyse pourrait épuiser, mais une réalité totale dont nous sommes enveloppés. En entrant dans le monde du silence, nous pénétrons dans le mystère de l'être. L'auteur nous y conduit à la manière d'un contemplatif; par approches successives, il nous engage à revivre cette expérience du silence. Son livre déconcerte d'abord, parce que nous concevons le silence comme une absence de parole, ou comme la négation du bruit. Il est, au contraire, le fond stable, sur quoi tout se détache. On ne peut l'enfermer ni dans quelque partie du temps, ni en quelque lieu. Le silence replace les choses dans le monde de l'existence intégrale; il les fait reposer sur l'absolu. « La trace du divin dans les choses est sauvegardée par cette relation avec le monde du silence » (p. 5).

Mais le silence, cette expérience obscure de l'être, ne vaut point par lui seul. Il s'éclaire par la parole. Celle-ci doit s'enraciner dans le silence où elle puise toute sa sève. « Elle tient sa légitimation du silence qui la précéda. Certes, c'est l'esprit qui donne à la parole sa légitimation, mais le silence, qui précéda la parole, est le signe que l'esprit exerce ici une activité créatrice : il tire la parole de la gravité du silence » (p. 8). Il y a donc parole et parole. Les unes, simples bruits de mots, sont vides et superficielles parce qu'elles ont perdu toute attache avec le mystère de l'être. Les paroles riches de réalité sont enveloppées de silence.

C'est pourquoi la parole qui s'appuie au silence est vérité. La vérité est déjà dans le silence, mais comme sommeillant en lui; c'est la parole qui l'éveille. Mais la vérité ne serait plus dans la parole si elle se séparait du silence.

Avec la vérité, la beauté rayonne aussi du silence. Elle est dans le silence et « l'éclat de la beauté qui

* Par Max Picard. Trad. de l'allemand par J.-J. Anstett. Préface de Gabriel Marcel, Presses Universitaires de France, Paris, 1954; 184 pp.

repose sur le silence annonce l'éclat qui est en la parole de vérité » (p. 18).

Enfin la parole doit retourner au silence; c'est ce qui fait sa bonté. Sinon, elle n'est liée qu'à une autre parole; elle devient « dure et agressive » (p. 19).

Le rapport de la parole au silence est commandé par la liberté de l'homme. Il dépend de lui que la parole soit comme un jaillissement toujours nouveau issu du silence. De nos jours, il n'en est plus ainsi : le langage est souvent coupé du silence. « L'homme n'ose vraiment plus avancer une parole vers un autre homme, il se parle plutôt à soi-même, en soi-même, comme s'il voulait broyer, anéantir, faire disparaître et jeter dans le vide de son être les paroles qui ne sont plus que ruines » (p. 23).

Cette plénitude ou ce vide, les langues en portent le reflet. Les langues anciennes sont comme enracinées dans le silence. La parole n'y est que « l'interruption du silence » (p. 38). Chaque parole est une montée nouvelle. Chacune est entrecoupée de silence. « La langue respire le silence, elle prononce du silence et, le prononçant, le conduit au grand silence, dont elle est venue » (p. 39). Au contraire, dans la langue d'aujourd'hui, « l'existant, le présent, le statique ne comptent plus; la phrase est devenue dynamique; un mot se hâte vers un autre, une phrase vers une autre » (pp. 37-38). La langue d'aujourd'hui est « pointue, agressive », parce qu'elle s'est détachée du silence.

Les relations humaines sont aussi dépendantes du rapport de l'homme au silence. Ceux qui portent en eux la solitude rencontrent d'abord la solitude qui enveloppe l'autre, et ce monde de solitude est un monde de paix. Mais « aujourd'hui il n'y a pas de substance silencieuse; toutes les choses sont présentes à la fois, récalcitrantes, opprimantes, et l'homme qui ne peut laisser s'enfoncer cette surabondance dans le silence la laisse se volatiliser dans le vide de la phrase et y sombrer » (p. 46).

Par suite, la souffrance est devenue intolérable. Au contraire, « dans l'ampleur de la substance silencieuse, la souffrance arrive à un équilibre, les simples émotions se perdent dans cette ampleur, mais la souffrance même se manifeste davantage comme souffrance. Sans doute l'homme gémit-il dans la souffrance, mais il semble que c'est le silence qui gémit. Sur les eaux des larmes, l'homme s'en retourne dans le silence » (p. 49).

Il n'est pas surprenant que l'amour s'enveloppe aussi de silence. L'amour exige une pénétration de l'autre, qui n'est possible que dans le silence. « Les paroles des amants servent à rendre perceptible le silence. Seul l'amour peut augmenter le silence en parlant » (p. 69).

Le silence enveloppe encore la vraie connaissance. Car il replace l'objet dans l'ampleur de la réalité. Sinon, l'esprit ne saisit que la partie d'une chose et la grossit artificiellement. C'est ainsi que la science devient inhumaine : « Tout est appréhendé d'avance avant que l'homme ait atteint l'objet...; le résultat est fait comme pour

une machine » (p. 53). La vraie science est humaine; elle est un événement; elle suscite un dialogue entre l'homme et l'objet. Les choses s'alourdissent alors de tout l'être auquel elles se rattachent dans le mystère du silence. Elles ont en elles « un fond qui vient de plus loin que la parole » désignant l'objet. « Ce fond, l'homme ne peut le rencontrer autrement que par le silence » (p. 55). Mais sans silence, les choses constituent un monde factice, celui du mécanisme, celui de la machine; chaque chose y paraît « superflue et ennuyeuse » (p. 56).

Il s'ensuit que les événements historiques peuvent être jugés de deux manières bien différentes. Il arrive qu'on ne retienne que les faits perceptibles. On oublie alors le silence pour ne retenir que le bruit. « C'est dans les souffrances muettes de l'individu et des peuples qu'apparaît un peu l'autre face de l'histoire, l'histoire silencieuse... Ces êtres qui souffrent sont là, dans le bruit de l'histoire, comme les envoyés venus du monde du silence, comme ses alliés » (p. 60).

Outre la parole et le silence, il y a le monde de l'*image* qui est comme une médiation. « L'image est silence qui parle. L'image est comme une station sur le chemin qui mène du silence à la parole » (p. 65). Elle doit servir d'instrument à la parole, pour se rattacher au silence. Mais elle risque aussi d'être retenue pour elle-même. L'homme manque alors sa tâche. Il faut apprendre à bien user des diverses images. Celles du rêve, par exemple. « Les rêves, semble-t-il, veulent rendre le silence à l'homme qui, dans la veille, a trop consommé de silence » (p. 67). Il est donc dangereux, pense Max Picard, de les vider du silence et de les livrer au bruit, comme fait la psychanalyse. Celle-ci, « c'est l'occupation du monde silencieux du rêve par le bruit » (p. 68).

Tout ce qui est expressif dans le monde sensible est aussi une sorte d'image. Ainsi le visage humain. La même liberté rencontrée dans la naissance de la parole se retrouve ici; il appartient à l'homme de dominer son expression : « Ce qui fait la dignité du visage humain, c'est que l'homme décide sur lui s'il accepte ce qu'exprime silencieusement l'image de ce visage » (p. 75). Le visage lui-même reflète la vie de l'homme; aussi le paysage modèle-t-il ses traits, mais à condition que l'homme accueille dans le silence cette force silencieuse. Alors, « le paysage silencieux devient sur le visage humain du silence qui parle » (p. 79). Mais « si le silence est absent d'un visage, le visage perd toute trace de paysage au sens vrai du mot; il est citadinisé » (p. 80).

De même les animaux sont des images du silence. Et tous les aspects de la nature : les saisons de l'année qui s'avancent en silence; l'enfant et le vieillard qui, chacun à leur façon, sortent ou entrent dans le silence. En toute une suite de pages, voici que notre guide se fait poète. Car la poésie découvre le silence dans les images de la nature et engendre elle-même le silence.

Le monde actuel a détruit le

silence. La parole aujourd'hui ne naît plus du silence, mais « de la rumeur d'une autre parole » (p. 134). Le monde est plein de *rumeur*. Ce n'est pas le bruit. « Le bruit est l'ennemi du silence, il lui est opposé; la rumeur n'est pas opposée au silence, elle fait même oublier qu'il y eut jamais un silence » (p. 134). « Le silence s'arrête aux frontières du bruit, attendant de reparaître; aux frontières de la rumeur, il y a le bord du vide, le néant » (p. 135). Par la rumeur, l'homme a détruit ce qui fait sa personnalité; il a aussi rompu tout contact avec la réalité; c'est un mécanisme qui fonctionne et nivelle tout. « Nul n'écoute celui qui parle : écouter est possible seulement si le silence est en l'homme;... chacun attend seulement de pouvoir se délester des paroles amassées en lui, de les déverser de sa bouche; on dirait d'une fonction animale » (p. 138). La rumeur est impersonnelle; on se met au ton de la rumeur, mais personne ne le donne. Elle est comme « un grouillement d'insectes » (p. 145).

L'homme se lasse de ce bourdonnement qui recouvre tout. Il « attend que quelque chose vienne déchirer cette rumeur d'un cri perçant... Le cri du dictateur, son mot d'ordre, voilà ce qu'attend la rumeur » (p. 145). « L'homme a maintenant une marque à quoi il reconnaît qu'il existe; avant, il était seulement une partie de la rumeur; maintenant il est une partie de ce mot d'ordre net » (p. 146).

La rumeur a trouvé son expression dans le machinisme. « La machine, c'est la rumeur convertie en fer... » (p. 148). Bien plus, les inventions modernes sont utilisées à servir la rumeur. Ainsi la radio. Elle « est un ensemble de machines pour la production de la pure rumeur; il n'importe presque plus du tout qu'il y ait ou non quelque chose en elle, il importe seulement que naisse du bruit » (p. 155). La radio détruit donc tous rapports humains : « La radio enseigne à l'homme à ne plus écouter la parole, c'est-à-dire à ne plus écouter l'homme, ce qui signifie soustraire l'homme au toi, à l'inclination vers le toi, donc à l'amour » (p. 164).

Le monde moderne a pris à tâche de détruire le silence. « Il semble que le dernier reste de silence existant encore doive être refoulé, qu'ordre ait été donné d'arrêter le silence dans chaque homme et dans chaque maison, de le traiter en ennemi et de l'anéantir. Les avions battent le ciel à la recherche du silence qui campe derrière les nuages, les rafales des hélices sont comme des coups contre le silence » (p. 166). Le silence paraît se réfugier dans la maladie, dans la mort. Même dans la mort, le silence n'est plus chez lui; « le silence n'est plus en elle qu'un prêt, qu'un prêt de pitié » (p. 173).

Pourtant le silence est trop profondément enraciné dans l'homme pour qu'il soit perdu à jamais. Cet espoir nous est découvert comme une lumière dans la nuit. Peut-être le silence « n'est-il pas mort, il sommeille peut-être seulement, il se repose seulement. Alors le bruit ne serait que le mur derrière lequel le silence sommeille » (p. 179).

Le monde du silence où nous conduit Max Picard n'est pas enclos cependant en notre univers humain. La méditation du mystère de l'être de la nature nous introduit à une contemplation plus haute. On devine ici l'itinéraire personnel de celui qui, partant d'études médicales, s'intéressa au mystère de la personne reflétée sur le visage humain, pour venir enfin, dans le paisible Tessin, méditer une sagesse plus haute à la lumière de la foi catholique.

Si la parole dépend du silence, c'est « le signe que les choses ne nous appartiennent que d'une manière transitoire, révocable » (p. 24). Voici que nous pressentons plus grand que nous : « La parole absolue vers qui la parole humaine se dirige à travers le silence » (p. 25). La relation de la parole au silence manifeste donc notre dépendance à l'égard de Dieu : « L'homme, dans le silence, est comme prêt à restituer la parole à celui dont il l'a reçue, au Créateur. Aussi y a-t-il dans presque chaque silence quelque chose de sacré » (p. 28).

L'accueil de Dieu dans le silence prépare l'âme à entrer dans le mystère de la foi : « Le silence est la base naturelle sur qui s'accomplit la surnature de la foi » (p. 181). Impossible d'étreindre le mystère révélé avec une parole humaine. « Un Dieu s'est fait homme pour l'amour des hommes; cet événement est si formidable et si contraire à tout ce que la raison a appris et à ce que l'œil a vu, que l'homme ne peut y répondre avec la parole » (p. 181). Dans le silence seul, l'homme approche du silence de Dieu. Pourtant en Dieu cette opposition entre parole et silence disparaît. Dieu a puissance d'exprimer le mystère du silence dans la parole. Car la parole et le silence de Dieu passent les mesures humaines. « Le silence de Dieu est autre que le silence de l'homme. Il ne s'oppose pas à la parole : parole et silence sont un en Dieu. De même que la parole constitue l'essence de l'homme, de même le silence est l'essence de Dieu, mais en lui, tout est net, tout est parole et silence à la fois » (pp. 182-183). Quant à l'homme, sa tâche est de retourner dans le silence de Dieu. Dès ici-bas, il le peut par la prière : « Prier, c'est verser la parole dans le silence » (p. 184).

C'est sur ces sommets que s'achève le livre. Il est vraiment d'un sage : d'un philosophe qui est en même temps un contemplatif, et d'une lignée authentiquement chrétienne. Ne semble-t-il pas, en effet, en le lisant, que chantent dans notre mémoire ces mots d'un mystique chrétien, le martyr Ignace d'Antioche : « Celui qui possède en vérité la parole de Jésus peut entendre même son silence, afin d'être parfait, afin d'agir par sa parole et de se faire connaître par son silence » (Eph., 15, 2). Max Picard, lui aussi, nous introduit « aux mystères retentissants qui furent accomplis dans le silence de Dieu » (Eph., 19, 1).

R.-L. Oechslin, O. P.

LE PAIN DES PSAUMES

Le P. Merton a écrit un livre pour montrer le lien qui existe entre la récitation chorale du Psautier et la prière contemplative[1]. Il explique comment la grâce se sert de la psalmodie pour opérer dans le contemplatif une mystérieuse identification au Christ.

A qui l'auteur s'adresse-t-il ? En premier lieu à des moines, auxquels il parle en disant « nous ». Aussi bien aux moniales et à tout chrétien soucieux d'approfondir le sens de la prière dans la vie de l'Église.

Pour qui, dès lors, cette présentation luxueuse ? ces extravagances typographiques qui distraient l'attention ? Pourquoi « le Dévot Christ » de Perpignan, dont les siècles ont respecté la douleur immobile, est-il retourné en tous sens par l'indiscrétion de la caméra ? Pourquoi sa tête penchée est-elle violemment redressée et barbouillée de rouge sur la couverture ? Un texte qui invite le lecteur à intérioriser sa prière demandait un revêtement plus sobre.

Il nous faudra donc faire un effort pour écarter la distraction typographique et entrer dans la pensée de l'auteur.

Saint Benoît, dit-il, avait composé sa règle pour des hommes dont le seul but était la recherche de Dieu. (En réalité, il n'y a pas d'autre but pour quiconque, et tout homme cherche Dieu sciemment ou à son insu.) Aussi bien saint Benoît ne s'attarde-t-il pas aux notions telles que « vie liturgique », « vie contemplative » et « contemplation infuse »; il ne s'occupe guère des prétendues oppositions théoriques entre « prière publique » et « prière privée », entre « prière vocale » et « prière mentale »; il ne se pose même pas la question de savoir si ces catégories existent effectivement. Ces

1. *Bread in the wilderness* (*Le pain dans le désert*), par Thomas MERTON, Hollis and Carter, London, 15 s.

abstractions, qui présentent un certain intérêt pour les théologiens modernes, n'avaient aucune importance pour des hommes qui ne s'occupaient pas de discuter de « spiritualité », mais passaient leur vie à aimer Dieu.

Nous, fils de saint Benoît, continue le P. Merton en s'adressant aux moines, si parfois nous sommes tracassés par ces questions, nous ferions bien de nous dire une fois pour toutes que laisser de côté les discussions théoriques, ce n'est pas négliger les valeurs en question. Tout au contraire : pour entrer en possession des réalités spirituelles qui sont le fondement de la vie monastique, le plus sûr moyen est de cesser d'en parler et de s'en saisir en les vivant à travers l'œuvre de notre vocation contemplative (pp. 11 et 12).

L'œuvre majeure du moine est la psalmodie.

Cependant, avertit le P. Merton, il ne faudrait pas se figurer pour autant que la psalmodie recèle une manière de « technique » de la contemplation. Les premiers Pères, il est vrai, l'ont toujours considérée comme un acheminement vers la contemplation, et ils entendaient bien par contemplation l'expérience de Dieu. Néanmoins, les distinctions modernes leur étaient inconnues. Pour eux, liturgie et contemplation, fondues en une harmonie spontanée, représentaient le même élan vers Dieu. En définitive, la liturgie devient contemplation lorsque la prière n'est plus recherche mais rencontre (pp. 13 et 14).

Ces idées maîtresses avaient été admirablement exposées une première fois par le P. Merton dans un article publié en 1950, dans la revue américaine *Orate fratres*, sous le titre *Psaumes et contemplation*[2]. En les reprenant dans son nouveau livre, le P. Merton y a joint tout un enseignement sur ce qu'on appelle « la typologie dans la Bible ». Pour précieuse que soit l'érudition biblique, sa valeur n'égale pas celle du témoignage personnel d'un moine qui, à la suite de ses Pères, a fait l'expérience du cheminement intérieur allant de la prière vocale à l'union à Dieu. Aussi bien des deux éléments, érudition et expérience, qui composent *Bread in the wilderness*, c'est le second qui rend le livre vivant et nourrissant.

La liturgie, rappelle le P. Merton, étant essentiellement action et participation à l'acte rédempteur du Christ, il s'ensuit que le moine qui, dans la psalmodie, unit ses souffrances personnelles à celles du Psalmiste participe de ce fait aux souffrances du Christ que le Psalmiste prophétiquement représentait. Certains psaumes, le 68e par exemple, ne sont qu'un cri de détresse : *Sauve-moi, ô*

2. J'en ai donné des extraits dans *La Vie Spirituelle* de juin 1951. En avril 1953, l'article entier a paru dans *Masses ouvrières*.

Dieu, car les eaux sont montées jusqu'à mon âme. En chantant ce psaume, les Pères ne se contentaient sûrement pas de faire des « considérations » à son sujet, mais ils entraient dans le vif de l'action pour partager l'agonie spirituelle du chantre inspiré et de Celui qu'il représentait (pp. 73 et 74).

Nous aussi, continue le P. Merton, lorsque nous chantons ces versets comme ils doivent être chantés, nous découvrons la même vérité que les Pères nous ont transmise dans leurs écrits : nous remettons nos prières, nos désirs, nos espoirs, nos angoisses entre les mains de Celui qui mystérieusement chante dans le Psautier. Consacrée par lui, notre misère devient participation à sa richesse; par sa souffrance nos défaites deviennent sa victoire et sa mort devient notre vie.

Qu'est-il donc arrivé ? Ceci : nous avons été transformés, si bien que tout en restant nous-mêmes nous découvrons expérimentalement quelque chose de cette vérité théologique, que notre nature a été non pas absorbée — mais *assumée* par le Christ. Avec lui nous souffrons; en lui nous mourons, par lui nous ressusciterons pour vivre éternellement en lui (pp. 75-76).

Tel est le nœud du raisonnement par lequel le P. Merton tâche de nous communiquer son expérience. Psalmodie et contemplation sont étroitement liées. Toutes deux n'ont qu'un but et qu'un sens : l'union au Christ.

H. Lubienska de Lenval.

LA QUÊTE DU GRAAL

Nous ne conseillons pas à nos lecteurs d'aller chercher leur nourriture spirituelle dans la Revue Métapsychique ou dans la revue Triades. Ces revues satisfont des esprits plus curieux de merveilleux qu'attirés par le mystère chrétien. Le paranormal suscite à la fois l'intérêt légitime d'esprits avertis et le frétillement impur d'âmes en quête d'émotions spirituelles. On n'entre dans le mystère chrétien que par la voie du dépouillement. Nombre d'âmes teintées de religiosité cherchent une expérience mystique qui n'engage pas dans la voie des purifications nécessaires pour parler bouche à bouche avec le Dieu vivant.

La Revue Métapsychique (mai-août 1954) nous propose à la suite du n° 4 de la revue Triades quelques réflexions sur le mystère du sang. Le docteur Larcher passe d'abord brièvement en revue les caractéristiques somatiques, psychiques, sociales et religieuses du *sang*. Il remarque que le sang constitue les castes, les dynasties ou les générations humaines, il constate aussi la vertu que le sacrifice puise dans l'effusion du sang et dans cette perspective il déclare :

> Quant à l'événement sanglant du Golgotha, complété par l'Eucharistie et par le mystère du pain et du vin, il est « l'effusion de sang qui entraîne et détermine l'effusion de vie », il est la synthèse de la transmission génétique et de la transmission sacrificielle : en effet, en même temps qu'il rétablit la connexion généalogique entre notre vie personnelle et le Père céleste, brisée par le péché originel, il nous ouvre les portes de l'immortalité, car, outre ses forces de vie, le précieux Sang cache en lui les forces de résurrection de l'humanité tout entière.
>
> Cet événement sanglant du Golgotha, l'auteur insiste sur l'importance de son aspect physique, importance souvent méconnue malgré que, pourtant, elle conditionne son aspect spirituel : car, de même que la création de l'univers physique fut l'œuvre de l'Esprit divin, de même et réciproquement, l'œuvre spirituelle de la Rédemption ne s'accomplit que grâce à l'Incarnation, puis à l'effusion physique du précieux Sang.

Il remarque ensuite que seule la doctrine catholique rend pleine-

ment raison de cette double vertu du sang : la création d'une annexion généalogique nouvelle, ce que nous nommerions la filiation adoptive de la grâce :

> Pour les alchimistes catholiques, dont la « sophie » ne saurait être ni un « anthroposophisme » ni un « théosophisme » exclusifs, mais bien une véritable « anthropo-théosophie », Jésus-Christ est Homme-Dieu dès le sein de la Vierge Marie, puisque celle-ci ne devient Mère que par l'opération du Saint-Esprit. Nous insistons sur ce point de doctrine parce que c'est *précisément sur cette indissoluble union de l'humanité et de la divinité de Jésus-Christ dès sa conception virginale que repose en définitive la possibilité pour lui de restaurer par son sacrifice, entre les hommes et leur Créateur, une connexion généalogique réelle et substantielle, condition* sine qua non *de la résurrection et de la glorification de la chair.*

L'auteur envisage ensuite le mythe de la quête du Graal et se pose une double question : la mystique du Graal est-elle complètement éteinte ? Serait-il interdit à notre époque de trouver un véritable et nouvel accès au mystère du Graal ?

Le docteur Lârcher reproche à M. Pierre Morizot, auteur de l'article qu'il commente sur *Les Légendes du Graal,* de

> voir dans la dévotion catholique au Sacré-Cœur un vestige de sa survivance. Plutôt qu'un vestige, nous y verrions pour notre part un approfondissement et une intériorisation, puisqu'en effet le Sacré-Cœur est le premier de tous les graals, le seul organique et vivant, et le plus saint de tous les vaisseaux.
>
> Mais nous ne suivons plus l'auteur lorsqu'il pense que « par un lent déclin le culte du sang serait passé à celui du cœur » (p. 37). En effet, rien ne nous paraît justifier cette confusion : la dévotion catholique entre le Sacré-Cœur et le précieux Sang qui peut y être contenu. On trouve même une distinction beaucoup plus précise, à cet égard, dans le culte catholique que dans les légendes du Graal dans lesquelles parfois il semble que l'importance du contenant éclipse celle du contenu pourtant essentiel.

L'auteur termine son article en proposant une quête du Graal qui ne soit pas un événement purement intérieur, mais une recherche réelle des reliques du précieux Sang.

Certes, à considérer les choses à la lumière de la foi chrétienne, il y a dans cet article beaucoup de fatras. Les données imaginatives, les affirmations scientifiques et les considérations épistémologiques se mêlent curieusement. Tel qu'il est toutefois, il suscite la réflexion sur l'état actuel de notre dévotion au Sacré-Cœur. Le livre récent du P. Louis Verheylezoon sur la *dévotion au Sacré-Cœur*[1] est bien décevant. Il cite parmi les sources de la dévotion au Sacré-Cœur les écrits de sainte Marguerite-Marie, les ouvrages des théologiens, les documents officiels. Vingt-neuf lignes liquident l'office et la messe; pas un mot des sources bibliques de la dévotion au Sacré-Cœur. On comprend qu'une théologie si desséchée ne suscite qu'une dévotion déplora-

1. Louis VERHEYLEZOON, S.J., *La dévotion au Sacré-Cœur,* Mulhouse, 1954.

blement inférieure au grand mystère qu'elle prétend honorer. Avant de disserter sur le grand et le petit scapulaire ou de détailler les pratiques utiles pour exciter la dévotion, n'aurait-il pas fallu faire couler d'abord l'abondante sève de l'Écriture et des Pères pour vivifier notre amour languissant ? Faut-il vraiment aller chercher dans la REVUE MÉTAPSYCHIQUE des perceptions spirituelles plus profondes sur le mystère du Cœur de Jésus ?

Heureusement, Divo Barsotti vient de nous donner un livre[2] qui, sous la forme de brèves méditations sur le mystère de la liturgie, nous introduit dans les secrets de la vie de Dieu. Il présuppose dans un chapitre[3] la connaissance de la théologie biblique du sang et cherche par là à nous introduire dans le secret de ce *vase spirituel* d'où a débordé l'abondance de vie éternelle.

« Le sang de Jésus est le prix de notre rédemption parce qu'il est le prix de la divinisation du monde. »

Reprenant un thème de saint Jean (l'Évangéliste du Cœur de Jésus), il rapproche le mystère du sang de l'union mystique du Christ et de l'humanité. La libation du sang fécond et lourd d'une génération de rachetés consomme l'union mystique du Christ et de son Épouse l'Église. Nous retrouvons dans saint Jean un signe précurseur de ce mystère sanglant de fécondité : c'est le signe de Cana. Il nous permet de comprendre à la fois et la place de Marie dans la Rédemption et le mystère d'un cœur qui ne s'ouvre que pour les noces fécondes du rachat.

L'union nuptiale se consomme dans une transfusion du sang, et c'est le sang qui communique et engendre la vie. Dieu nous communique sa vie par le sang du Christ.

C'est la doctrine du quatrième Évangile que l'union nuptiale du Christ avec l'humanité se consomme dans l'acte de sa mort sur la croix.

« Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi ? Mon heure n'est pas encore venue » (2, 4), dit Jésus aux noces de Cana. L'œuvre de Jésus ne consiste pas à changer l'eau en vin. Si « Son » heure n'est pas venue pour lui, elle n'est pas venue pour Marie qui représente toute l'Église. L'heure de Jésus est l'heure de ses noces.

Alors il ne s'agira pas de changer l'eau en vin, mais le vin en sang. Jésus et Marie ne seront plus les témoins des noces, mais les protagonistes de l'événement, et la nouvelle alliance se consommera dans le sang versé. Il ne s'agira plus d'une sorte de jeu du Tout-Puissant; Jésus s'engagera à fond et se donnera tout entier à l'épouse; l'épouse deviendra alors féconde et donnera à l'époux « ses » fils : « Femme, voici ton fils; fils, voilà ta mère » (Jn, 19, 27), dira alors Jésus.

Le mystère de la Rédemption est l'acte nuptial qui unit le Christ à l'humanité, et il se consomme dans l'effusion de son sang divin; l'humanité est rachetée quand l'Église naît de son flanc transpercé. Le sang de Jésus répandu pour la rémission des péchés opère la ré-

2. Divo BARSOTTI, *Vie mystique et Mystère liturgique*, Paris, 1954.
3. *Le mystère du sang*, p. 117.

demption du monde, parce qu'il communique au monde la vie de Dieu.

Jésus verse son sang et meurt sur la Croix. Comment notre vie et notre salut dépendent-ils de cette effusion ? Le sang est versé sur la terre et la terre rachetée de sa stérilité devient féconde.

Le rapport entre notre salut et le sang de Jésus n'est pas un rapport mécanique et extérieur, mais intime et naturel. Dans la nature, l'union de l'époux et de l'épouse, la consommation parfaite de leur unité, se projette au dehors d'eux en un être qui n'est plus ni l'un ni l'autre. Ainsi l'amour humain, dans le même acte nuptial, démontre son impuissance et par la génération continue de nouveaux êtres, prolonge sa recherche d'une véritable unité. Il n'en est pas de même ici : son corps livré et son sang répandu consomment notre union avec le Sauveur et font d'elle une union parfaite. Qui naît de cette union sinon, en tous, le même Jésus ?

En se communiquant à tous, le même sang communique à tous la même vie et nous devenons tous un même Christ. Ainsi dans cette effusion de sang se consomme notre unité, s'accomplissent les noces divines [4].

Ce texte de Barsotti est un exemple. Il nous permet d'entrevoir la richesse scripturaire qui demeure enclose dans le mystère du Sacré-Cœur. La Tradition chrétienne n'est pas encore épuisée, il nous manque une théologie spirituelle du Cœur du Christ, qui rassemblerait tous les aspects de ce mystère d'amour. Et plutôt que de s'épuiser à écrire des « dévotions au Sacré-Cœur » qui répètent jusqu'à l'écœurement des formules ou des recettes, ne vaudrait-il pas mieux se mettre courageusement à cette tâche ?

Le mystère du Sacré-Cœur n'a que faire avec le paranormal : les perceptions de nos revues ésotériques ou métapsychiques ne perceront jamais l'écorce phénoménale de ce mystère d'amour ; c'est par le don du cœur qu'on entre dans les secrets de Dieu. Don Barsotti nous ouvre une voie nouvelle : la quête des trésors du Cœur du Christ, cueillis dans la lumière de la Bible et vivants dans la tradition. Des articles comme celui du P. Braun : *L'eau, le sang et l'esprit* [5], ouvraient naguère la voie d'une intelligence plus vive du mystère de la Transfixion vu par les yeux de Jean. Il reste beaucoup à faire. Mais cette œuvre de théologien est aussi un itinéraire spirituel. N'est-ce pas là l'ardente quête du graal ? Plutôt que de rêver d'impossibles randonnées, ne vaut-il pas mieux, suivant la Bible comme une étoile, entrer plus avant dans les secrets du Cœur de Jésus ?

A.-M. C.

4. Pp. 178-179.
5. Braun, *L'eau, le sang et l'esprit*, in *Revue thomiste*, 1950.

LES LIVRES

LA BIBLE ET LES PÈRES

G. E. CLOSEN, S.J. : *Clefs pour la Sainte Écriture*. Beyaert, Bruges, 1954; 1 vol. 14×22, 312 pp.; 870 fr. (diffusé en France par Casterman).

Lorsqu'à l'École biblique de Jérusalem le P. Lagrange entreprenait les savants et remarquables travaux que l'on sait, il annonçait déjà que l'heure viendrait d'une étude plus directement théologique de l'Écriture; « pour le moment, disait-il en 1932, les esprits sont encore trop tournés vers la recherche documentaire et critique; il faut d'abord asseoir les bases rationnelles et historiques de ces valeurs religieuses. L'heure viendra... ».

L'heure semble, en effet, être venue si l'on en juge par le nombre croissant, non seulement des travaux de théologie biblique proprement dite, mais aussi des ouvrages de spiritualité qui s'en vont directement puiser dans l'Écriture, comme dans l'irremplaçable et inépuisable source de toute vie spirituelle.

Le livre du P. Closen, *Clefs pour la Sainte Écriture*, s'inscrit dans cette dernière ligne. Il étudie, dans une perspective théologique et spirituelle, une vingtaine de passages de l'Ancien Testament : trois concernent la Genèse, neuf les Prophètes, huit les Psaumes. Les considérations qu'il nous livre restent fidèles au texte, respectent le sens littéral et manifestent une bonne connaissance de l'exégèse sous-jacente. On peut néanmoins regretter le morcellement de ces réflexions et que les passages choisis ne l'aient pas été de telle façon que la courbe du développement historique de la Révélation puisse s'y lire aisément. Or, ce n'est pas le cas. Ce « développement » paraît pourtant être une des « clefs » les plus précieuses lorsqu'il s'agit de comprendre la Bible et tout particulièrement l'Ancien Testament. Ne faut-il pas que nous puissions percevoir d'où vient et où va cette espérance qui, une fois donnée, progresse, semble se perdre, mais rebondit sans cesse avant d'être reprise, confirmée et élargie par Jésus? N'y a-t-il pas deux dimensions de l'Écriture, celle d'une histoire qui marche et demeure signe de la fidélité de Dieu, celle de la sagesse transcendante, éternelle, qui peu à peu pénètre le cœur des hommes engagés dans cette histoire et leur apprend leur vocation d'éternité? Deux dimensions qui ne se superposent pas, mais jaillissent l'une de l'autre : la sagesse biblique naît d'une méditation douloureuse de

l'histoire. A négliger cette donnée essentielle et qui nous paraît une des principales « clefs » pour lire la Bible avec intelligence, la réflexion théologique et les propos spirituels perdent considérablement d'ampleur et de force.

Il reste que la lecture de cet ouvrage sera précieuse aux adultes soucieux de culture biblique et qui se trouvent un peu déconcertés devant l'Ancien Testament. Il leur permettra un premier et savoureux inventaire des richesses de la Sainte Écriture.

PH. DAGONET.

ADOLPH VIKOPAL : *Jesus Christus, Mittelpunkt der Weltanschauung*, I. Band, von Orpheus zur Zinne des Tempels. Éd. Nauwelaerts, Louvain, 1953; 224 pp.

Quels sont les rapports des mystères grecs, en particulier des mystères orphiques, et des religions païennes (bouddhisme, confucianisme, etc.) avec les mystères chrétiens? Problème aussi ancien que le christianisme, mais qui se pose aujourd'hui à nous avec une nouvelle acuité. On sait la réponse des Pères de l'Église. Ils ont souvent expliqué les ressemblances des mystères païens aux mystères chrétiens par une contrefaçon diabolique de ces vrais mystères, ou encore par un emprunt direct des auteurs païens à la Bible. A. Vikopal a voulu rajeunir cette double explication et lui donner une démonstration en quelque sorte scientifique. Selon lui, les mystères orphiques résultent de la tentative de Satan de réaliser à sa manière les prophéties messianiques d'Isaïe pour fausser radicalement l'aspiration messianique de l'humanité et la détourner du vrai médiateur et sauveur. Cette thèse lui donne l'occasion de parcourir longuement toute l'histoire de la philosophie grecque et de montrer comment partout et toujours une espérance messianique authentique se trouve contaminée et fondamentalement viciée par l'orphisme. A l'exception du seul Socrate, tous les philosophes grecs apparaissent comme les instruments du diable.

Nous ne pouvons malheureusement pas rentrer ici dans plus de détails. Certes l'auteur soulève d'immenses problèmes qui intéressent directement la missiologie et il y a du vrai dans ces explications. Mais nous aurions préféré une étude serrée de l'influence de l'orphisme sur les diverses philosophies critiquées, et nombre des jugements et des interprétations de l'auteur nous ont paru sujets à révision et discutables, par trop personnels. Enfin nous sommes un peu inquiets de voir l'auteur si au courant des intentions du diable, à tel point qu'il nous donne parfois l'impression d'avoir reçu des confidences de ce dernier. Nous ne sommes pas du tout convaincu que l'orphisme soit inspiré d'Isaïe. Défaut de présentation? Peut-être, et le problème posé demeure valable; mais bien peu oseront prendre l'auteur tout à fait au sérieux, et peut-être est-ce dommage.

F. REFOULÉ.

Les Livres des Chroniques, traduits par H. CAZELLES, P.S.S. Coll. « La Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1954; 248 pp.; 675 fr.

Daniel, traduit par P. J. DE MENASCE, O.P. Coll. « Bible de Jérusalem ». Éd. du Cerf, Paris, 1954; 100 pp.; 285 fr.

« La Bible de Jérusalem est achevée », nous annoncent les revues. Voilà une œuvre grandiose réalisée en quelques années et dont il faut savoir gré aux inspirateurs comme aux collaborateurs. Espérons maintenant que la dernière révision, puis les tracas d'une impression soigneuse ne repousseront pas l'édition en un volume au delà du printemps de 1955.

Nous ne nous occupons ici que des deux derniers fascicules de l'Ancien Testament. Les livres des Chroniques sont certainement parmi les

moins lus de la Bible. Comme pour justifier leur titre grec de *Paralipomènes* (les laissés pour compte, oserait-on dire), un ouvrage récent reconnaissait qu' « on peut remettre sans inconvénient la lecture des Chroniques ». Si on les lit, c'est d'ordinaire à grands traits, sautant par-dessus les listes généalogiques privées de déduction et ne trouvant pas grand-chose d'inédit dans les récits qui font double emploi avec ceux de Samuel et des Rois : tout au plus ces récits ont-ils de l'intérêt pour qui pousse la comparaison dans les détails. Or, la méprise consiste justement à les regarder comme des livres historiques. Leur cadre est historique, oui, mais c'est une vue religieuse qui s'y développe, et dans cette « œuvre théologique » (p. 22) se reflète la pensée d'un homme et d'un milieu.

Le meilleur moyen de lire ces livres avec goût est donc de s'informer d'abord de cette pensée, de cet esprit. L'introduction de M. Cazelles, dense, ouverte, prudente, y est très propre. Elle montre comment, pour le Chroniste, qui vivait sans doute au cours du III^e^ siècle av. J.-C., l'élection du peuple d'Israël se concentre dans le messianisme davidique fixé dans la Ville sainte, et dans la « recherche de Dieu » qui retourne sans cesse à ses deux principes, le service du Temple et la Loi fidèlement gardée. Elle identifie, autant que faire se peut, les différentes sources utilisées. Les notes soulignent les divers aspects de cette pensée qui scrute le sens et la portée de l'histoire israélite. Souvent elles opèrent des rapprochements lumineux avec les textes législatifs ou prophétiques. Tout au plus aimerait-on parfois qu'au lieu d'un rappel imprécis une ou plusieurs références à d'autres passages de l'œuvre viennent appuyer un énoncé général. Les liturgistes et les musiciens seront touchés d'entendre partout les voix des chantres : « Ah ! s'écrie M. Cazelles, s'il avait connu les orgues et les violons ! » (p. 25).

L'orthographe des noms propres, ici plus nombreux que partout, rend aigu un problème qui ne peut être tranché d'un coup. Une comparaison des formes adoptées ici et dans d'autres traductions a de quoi laisser rêveur. Comment opter entre la transcription stricte, et la gallicisation (fût-ce sous la forme venue de la Vulgate) qui nous a rendu dès l'enfance certains noms familiers ? Aucune solution extrême n'est admissible, mais comment rendre clairs les motifs de chaque parti adopté ? Il faut souhaiter qu'une tradition s'établisse peu à peu, qui offre au lecteur chrétien non orientaliste des noms reconnaissables et prononçables.

Trois détails enfin. Suivant un usage qui se répand, M. Cazelles écrit plusieurs fois « action de grâce ». Le sens ainsi suggéré est beau, mais ne semble pas répondre à l'origine de la locution, entrée en français comme un décalque de *gratiarum actio*, tout comme *gratias agere* a donné « rendre grâces ». Ni dans l'Introduction, ni en 2, 13, 22, ou 24, 27, on ne trouve une explication du mot *midrash*, qui, pour devenir presque à la mode, n'en est pas toujours mieux compris. L'explication incidente de la page 202, « récit édifiant », risque de passer inaperçue. En 2, 20, 7, lire : « à la race d'Abraham, etc. ». La note, sans justifier l'omission, renvoie à Is., 41, 8, qui mentionne Abraham ami de Iahvé.

Daniel était peut-être un des fascicules les plus attendus. Il est fort populaire par plusieurs de ses images ((les jeunes gens dans la fournaise, la fosse aux lions, le colosse aux pieds d'argile, la chaste Suzanne, que sais-je encore ?), mais reste mal connu. Beaucoup, habitués à le nommer parmi les grands prophètes, s'étonnent de le voir parfois dépossédé de ce titre enviable, convaincu de pseudonymie, ballotté entre les pays, les siècles, les genres littéraires. Ceux qui comptent trouver ici des réponses péremptoires à toutes les questions épineuses s'en iront désap-

pointés, ayant appris du moins qu'on peut être savant et ne pas dire plus qu'on ne sait.

Un commentateur aussi averti de la tradition juive, de la théologie chrétienne et de la culture iranienne donne à beaucoup, en s'imposant une telle discrétion, une leçon de modestie et de probité.

On lira donc le texte, présenté sans division systématique et dans une traduction simple et serrée. L'introduction, avec la réserve que nous venons de louer, voit dans le livre un groupement de récits et de visions effectué autour du personnage de Daniël, antérieurement à 165 avant Jésus-Christ, mais qui peut incorporer des éléments déjà fixés « à une époque reculée, sans que le rédacteur final ait maintenu l'archaïsme de la langue » (p. 12). Le livre, d'ailleurs, si disparate qu'il soit, présente « une grande unité d'esprit » (p. 8), due à la conception nouvelle de la prophétie qui s'y exprime autant qu'au contenu de cette révélation prophétique, orientée vers « la fin des jours » (2, 28, etc.), attentive au « mystère » (2, 18, etc.), au domaine de Dieu sur « la durée même du monde créé » (p. 15). De sorte que le livre est « à l'origine d'une littérature que l'on peut appeler indifféremment apocalyptique ou eschatologique » (p. 16). Parmi les notes, certaines sont plus étoffées et font appel, quelquefois, par manière d'allusions, à une foule de connaissances. Entre autres, on appréciera celles qui parlent du « Fils d'homme » et des « saints » qui règnent avec lui (pp. 58 s., dont on rapprochera les formules des pp. 10 et 16) ; c'est certes l'une des jointures les plus serrées des deux Testaments.

L. W.

St. GREGORY OF NYSSA : *The Lord's Prayer, The Beatitudes*, translated and annotated by Hilda C. GRAEF. « Ancient Christian Writers », vol. XVIII. Longmans, Green and Co., London, 1954; 210 pp.; 25 /— net.

Comme le remarque H. Graef dans son introduction, nous avons, depuis quelques années, redécouvert Grégoire de Nysse, grâce en particulier aux travaux du professeur Jaeger, des PP. Daniélou et Balthasar. Grégoire nous apparaît aujourd'hui, non seulement comme un grand spéculatif, le plus doué des Pères Cappadociens, mais surtout comme un grand maître de spiritualité et un mystique. Malheureusement bien peu de ses traités de spiritualité sont accessibles au grand public. Aussi nous réjouissons-nous de voir traduits en anglais le commentaire du *Pater* et celui des Béatitudes.

Dans son introduction brève, mais précise et dense, H. Graef nous donne les éléments essentiels pour situer et comprendre ces deux ouvrages; elle en dégage les grands thèmes. Nous aurions cependant insisté davantage sur le thème du « miroir de l'âme » qui nous semble si important pour la connaissance de la théologie mystique de Grégoire. Elle s'efforce, en outre, de délimiter l' « origénisme » de Grégoire. Elle rapproche ainsi le commentaire du *Pater* de celui d'Origène et de celui de Cyrille de Jérusalem. Le commentaire de Grégoire est plus spéculatif et moins biblique que celui d'Origène et si nombre de thèmes sont origéniens, Grégoire les reprend avec originalité. La traduction nous semble tout à la fois fidèle et élégante. Des notes concises et minutieuses précisent quelques notions importantes, comme celles d' « apathéia », de « parrèsia », de « mystagogie », etc. Nous y retrouvons la clarté et l'érudition que les lecteurs du *Supplément de La Vie Spirituelle* ont eu souvent l'occasion d'apprécier. Aussi recommandons-nous volontiers cet ouvrage à tous ceux qui veulent renouveler leur vie spirituelle au contact des maîtres antiques.

F. REFOULÉ.

ARNOLD EHRHARDT : *The Apostolic Succession, in the first two Centuries of the Church,* Lutterworth Press, London, 1953; 168 pp.; 16 s. net.

R. P. C. HANSON : *Origen's Doctrine of Tradition.* S.P.C.K., London, 1954; 214 pp.; 25 s. net.

Il suffit d'avoir participé à des rencontres de caractère œcuménique pour se rendre compte que le problème de la tradition est celui à propos duquel les diverses confesssions se divisent le plus profondément, et auquel l'on se trouve toujours et fatalement ramené, quel que soit le point de départ des discussions. Or, fait curieux et regrettable (qui peut-être s'explique par la rareté des conversations œcuméniques dans le passé) ce sujet est encore l'un des plus délaissés par les théologiens. Aussi les deux travaux que nous présentons ici sont-ils les bienvenus, et même si leurs conclusions sont sujettes à caution, ils ont le mérite de déblayer le terrain et d'apporter un peu de lumière.

La thèse essentielle de A. Ehrhardt est que la succession apostolique continue la succession sacerdotale de l'Ancien Testament, que la liste de succession des évêques est faite sur le modèle de celle des grands prêtres juifs. L'érudition de l'auteur est excellente, toutefois ses reconstructions nous semblent parfois bien fragiles : trop d'hypothèses ne s'appuient elles-mêmes que sur des hypothèses. Quoiqu'il en soit de certaines thèses, l'auteur établit fermement que pour Irénée et Origène, succession épiscopale et tradition sont étroitement unies, et que la succession épiscopale est la garantie de la vraie tradition. Il y aurait beaucoup d'autres points à retenir; notamment ce qui est dit du calendrier chrétien, qui témoigne de la conscience des premiers chrétiens de la nouveauté et transcendance du christianisme. L'ouvrage de Hanson se borne à la notion de tradition chez Clément et Origène. Celui-ci, assure l'auteur, ne connaît pas d'autre « gnose » que l'Écriture interprétée par l'Église. Ce point nous semble intéressant. Dans la suite, Hanson propose des explications également intéressantes, mais plus discutables et qui nous semblent même parfois tendancieuses. Nous ne pouvons malheureusement pas ici entrer dans plus de détails et nous aurons l'occasion de revenir prochainement sur cette question ailleurs. Mais ces deux livres nous font beaucoup espérer pour l'avenir des discussions entre théologiens de confessions différentes et, à ce titre, méritaient d'être signalés même à ceux à qui la technicité de ces études ferait peur.

F. REFOULÉ.

WOLFGANG TRILLHAAS : *Das Apostolische Glaubensbekenntnis.* Luther-Verlag, Witten, 1953; 106 pp.

Nous récitons chaque jour le Symbole des Apôtres, mais combien d'entre nous en connaissent l'origine et ont réfléchi sur le sens de cette « confession » de foi ? C'est aux chrétiens qui se posent de telles questions que s'adresse le petit livre de W. Trillhaas, professeur à la Faculté luthérienne de Göttingen. L'ouvrage comporte deux parties, l'une, historique, retrace l'élaboration du Symbole des Apôtres. L'auteur résume succinctement et clairement les travaux antérieurs (il ne semble pas malheureusement qu'il ait eu connaissance de l'ouvrage fondamental de Kelly et nous ferions ici ou là quelques réserves); la deuxième partie commente chacun des articles du Symbole. Sans doute, certains jugements trahissent l'appartenance confessionnelle de l'auteur; cependant le plus souvent nous nous sentons pleinement d'accord avec lui et nous sommes particulièrement heureux de sa ferme prise de position à l'égard des thèses de Bultmann. L'auteur maintient le caractère dogmatique du symbole et la nécessité pour notre foi d'y adhérer pleinement. Mais en même temps il s'efforce de délimiter avec soin les

points précis qui s'imposent à notre foi. Toutefois, la portée dogmatique du Symbole nous serait encore mieux apparue s'il avait cherché plus souvent à expliquer chacun des articles en fonction de la polémique antignostique des IIe et IIIe siècles.

F. Refoulé.

R. V. SELLERS : *The Council of Chalcedon, a historical and doctrinal Survey*. S.P.C.K., London, 1953; 362 pp.; 37 s. 6 d. net.

Le 1500e anniversaire du Concile de Chalcédoine a donné lieu à de nombreux travaux, livres ou articles. L'ouvrage de Sellers, paru du reste seulement en 1953, est sans doute l'un des plus réussis. En trois cent cinquante pages, l'auteur est parvenu à nous donner une vue d'ensemble précise et objective, faite de première main, sur les différents aspects du concile et l'histoire qui l'a préparé. Il en fait également bien ressortir l'importance. Ce qui se trouvait en question, c'était bien le « tout » de la foi. Si le Christ n'est pas Dieu ou n'est pas homme, il n'a pu nous sauver et, en ce cas, comme dirait saint Paul, c'est en vain que nous courons, et le christianisme n'est plus qu'une école de philosophie parmi beaucoup d'autres. Sans doute, bien des éléments humains, trop humains, ont joué dans cette histoire de vingt années qui conduisit du Concile d'Éphèse à celui de Chalcédoine et l'auteur ne les cache pas. Mais par delà toutes rivalités, il apparaît que les Pères ont cherché avant tout à « sauver » les vérités essentielles de notre foi. Sans doute les perspectives des « théologies » d'Antioche, d'Alexandrie et de Rome étaient-elles différentes, mais la foi était la même (p. 203).

On aimera aussi retenir la conclusion de l'auteur : « Avec la définition de Chalcédoine, concernant la Personne de Notre-Seigneur, l'Église a possédé un trésor d'inestimable valeur... La forme de la doctrine a pu varier avec l'apparition de nouvelles formes de pensée, mais le contenu demeura le même. »

F. Refoulé.

LA LITURGIE ET LES SACREMENTS

Dom E. FLICOTEAUX, O.S.B. : *Le Rayonnement de la Pentecôte*. Coll. « L'esprit liturgique », 7. Éd. du Cerf, Paris, 1954; in-8° couronne, 152 pp.; 285 fr.

La liturgie doit nourrir notre piété. Encore faut-il que nous en percevions le sens. Celui-ci ne se dégage pas si l'on se borne à méditer des textes isolés. Ils s'éclairent les uns les autres dans le contexte des fêtes. En suivant le développement de la vie chrétienne au long d'un temps liturgique, voici que tout un aspect nous en est révélé. C'est une tâche de cette sorte qu'entreprend Dom E. Flicoteaux pour la fête de la Pentecôte et les dimanches qui l'encadrent. Son nouveau livre complète heureusement celui qu'il avait déjà publié sous le titre *Le triomphe de Pâques*. Il nous montre, en effet, comment « les fêtes de Pâques et de la Pentecôte continuent de se joindre liturgiquement dans l'unité du même mystère, le mystère pascal » (p. 6). En lisant avec lui les textes liturgiques rapprochés, commentés succinctement ou paraphrasés, avec une simplicité et une clarté qui n'exigent aucune connaissance technique de théologie, nous apprenons admirablement à pénétrer plus profondément dans le mystère du Christ, qui est notre vie.

R.-L. Oechslin.

Mgr VILLEPELET : *La Veillée pascale*. Éd. Téqui, Paris, 1954; 118 pp.; 360 fr.

La veillée pascale, qui est un sommet de la liturgie, doit être un aliment spirituel pour l'âme. Ce n'est possible que si les fidèles en pénètrent le sens. Dans ce commentaire simple et complet, ils trouveront, sous forme de conférences, tout ce qu'ils peuvent souhaiter. La première conférence évoque le mystère pascal et marque la place qu'il doit tenir dans le culte chrétien et dans la vie spirituelle. Les suivantes commentent les principales parties de la veillée : le thème de la lumière, les lectures, le thème de l'eau, enfin la messe de la nuit.

R.-L. O.

HERMANN KUHAUPT : *Die Feier der Eucharistie*. Regensberg, Münster i. W., 1950; 2 vol. in-8°, 147 et 143 pp.

Cet ouvrage compte sans doute parmi les meilleurs qui ont paru sur l'initiation pastorale à la célébration de l'Eucharistie. Il date de quelques années déjà et n'a peut-être pas été remarqué partout autant qu'il aurait fallu. Dans un premier volume, l'auteur expose les fondements théologiques de la célébration. Il relève et étudie les deux grands types (ou formes) qui, historiquement, dominent dans le culte eucharistique. Le premier de ces deux types envisage l'Eucharistie comme un acte liturgique, comme une action sacramentelle (objectum quod), alors que l'autre type (qui s'affirme surtout au cours du second millénaire) l'envisage comme une présence sacramentelle du Christ, comme un objet d'adoration (objectum cui). Ces deux formes du culte eucharistique sont parfaitement légitimes, bien que la première reste primordiale (strictement liturgique, selon l'encyclique *Mediator Dei*), parce qu'elle répond essentiellement à l'intention du Seigneur à la Dernière Cène. Toutefois, l'auteur risque de confondre les deux formes et de diminuer le rôle de l'action liturgique en faveur de la simple adoration eucharistique (p. 121). L'auteur souligne aussi un peu trop (à la suite de R. Guardini et de J. Pascher) l'aspect de repas, et, dans sa synthèse (qui est excellente), la messe n'apparaît peut-être pas assez dans sa référence foncière et immédiate à la croix. Mais tout l'intérêt de ce premier volume se dégage seulement dans le second, qui étudie les éléments de base et de structure tels qu'ils rentrent dans toute célébration authentique et vivante de la messe. Du point de vue pratique, ce livre rappelle et dépasse même les *Signes sacrés* de R. Guardini et rendra les meilleurs services au pasteur soucieux d'initier intelligemment les fidèles à la participation active telle qu'elle leur appartient.

J. H.

Dr. OTHMAR HEGGELBACHER : *Die Christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit*. Coll. « Paradosis », 8. Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz), 1953; 196 pp.; fr. 8.30; DM 8 —.

Nous espérons que les lecteurs ne se laisseront effrayer ni par le titre de l'ouvrage ni par ceux de l'auteur, docent de droit canonique à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. Son livre est un des plus beaux et des plus riches que l'on ait écrit sur le baptême et mérite de prendre place dans nos bibliothèques à côté de *Bible et Liturgie*, du P. Daniélou, et du *Baptême chrétien au second siècle*, d'A. Benoît (qui, du reste, ne sont pas cités par l'auteur). Il intéressera tout autant les ecclésiologues, les canonistes, les « œcuménistes » que les patrologues et les liturgistes. Nous ne pouvons malheureusement pas ici rendre compte de tous les points de vue abordés par l'auteur et présentés clairement avec l'aide d'une érudition parfaitement maîtrisée. Ce n'est que sur des

points de détail que nous différons de l'auteur (en particulier pour ce qui concerne le rôle des « regulae fidei »). Un des thèmes majeurs de l'ouvrage est que le baptême réalise l' « entrée du chrétien dans le peuple de Dieu » (pour reprendre le titre de l'un des derniers congrès du C.P.L.). Il incorpore le chrétien dans l'Église, en qui le chrétien obtient la rémission des péchés et reçoit la grâce de Dieu. Par le baptême, l'homme devient membre du « Nouvel Israël », de la « communauté de salut » établie par Dieu sur terre, et ce n'est que *dans* cette communauté et *par* elle qu'il reçoit la grâce salvatrice. L'auteur analyse avec grand soin toutes les conséquences de ce fait fondamental : les conditions d'incorporation posées par l'Église dès les origines (foi, « discipline », etc.), les droits et devoirs du baptisé, etc. Son étude des effets de l'excommunication (qui pourrait être du reste encore approfondie) est également éclairante et montre comment se posait aux premiers siècles le problème des divers degrés d'appartenance à l'Église. L'auteur n'a pas de peine à établir la continuité entre les conceptions des Pères et celles de la Bible. Ainsi, sans polémique et en se tenant à un plan strictement scientifique, il montre combien les thèses de R. Sohm et de Barth sont artificielles, de même que toutes les théories d'une incorporation à une Église purement spirituelle. Pour les Pères, il n'y a de salut que dans la seule Église du Christ, qui est aussi l'Église visible rassemblée autour des évêques. Mais encore une fois, un tel ouvrage ne se résume pas. Il mérite d'être lu attentivement et, même s'il exige un effort de notre part, il nous en récompensera. Souhaitons enfin que l'auteur nous donne dans l'avenir d'autres études de la même qualité.

F. Refoulé.

VIE INTÉRIEURE

Sr Lucy TINSLEY, S.N.D. : *The French Expressions for Spirituality and Devotion.* A Semantic Study. The Catholic University of America Press, Washington, 1953; 302 pp.

Cette thèse étudie l'évolution des significations des deux termes *spiritualité* et *dévotion* à partir du latin et à travers le développement de la langue française. Ce domaine très vaste ne pouvait qu'être survolé. Cependant, grâce à des rapprochements avec des termes de signification analogue et une table analytique bien faite, ce travail offre de bons jalons pour une recherche plus approfondie, qui devrait être appuyée solidement sur des monographies, actuellement encore trop rares

R.-L. O.

Paul COULET, S.J. : *Jésus, le Christ, dans nos vies humaines.* Éd. Spes, Paris, 1954; 219 pp.; 350 fr.

Voilà plus de trente ans que le R. P. Coulet diffuse dans ses conférences de la primatiale de Bordeaux l'enseignement social chrétien. En l'année 1953, il a voulu entretenir ses auditeurs de celui qui est la source même de toute cette doctrine. Le volume présent nous donne le texte de ces dernières conférences. Il semblerait que la personne de Jésus dût être familière aux hommes et surtout aux chrétiens. En fait, en raison du mystère de son être, nous ne parvenons pas à le connaître pleinement; ses bienfaits sont oubliés et il reste méconnu. Pourtant il est la vérité qui délivre des ignorances et des illusions; il est la voie qui mène à Dieu et nous fait communier avec les

autres hommes; il est la vie qui soutient et donne croissance. Tels sont les principaux thèmes traités dans les quatre premiers entretiens. Le dernier est consacré à élucider cette question : comment celui qui est venu apporter au monde de tels bienfaits, peut-il s'en trouver tellement écarté ? En réalité, son absence n'est qu'apparente. Il est plus présent au monde, que nous ne le pensons souvent; le regard de la foi le fait voir agissant partout, éveillant et attirant les âmes. — Ces exposés sont clairs et mettent bien en valeur la doctrine du Corps mystique du Christ, partout sous-jacente dans ce livre.

R.-L. Oechslin.

Fr. Valentin-M. Bréton, O.F.M. : *La Communion des Saints.* Histoire, doctrine, piété. Éd. Franciscaines, Paris, 1954; 204 pp.; 420 fr.

L'auteur a voulu faire « œuvre d'édification » (p. 13). Il réalise ce dessein principalement dans la troisième partie de son ouvrage : « La communion des saints dans la vie chrétienne », où il explique bien les devoirs qui incombent à tout chrétien, de vivre dans l'unité avec le Christ et avec les autres membres du Corps mystique. Mais ses conseils de vie spirituelle sont solidement appuyés sur les conclusions des deux premières parties qui rappellent l'enseignement de l'Écriture (II^e partie) et de la Tradition (I^re partie).

R.-L. O.

Aegidius Doolan, O.P., S.T.M. *Sanctifying Grace.* The Mercier Press limited, Cork, 1953; 108 pp.; 7 s. 6 d.

Cet ouvrage inaugure heureusement la collection lancée par la société Mercier Press et dirigée par le R. P. James, O.F.M.Cap., qui a pour titre : *Appel à la vie spirituelle,* et veut présenter les divers aspects de la vie spirituelle. Le sujet de ce livre, *la grâce sanctifiante,* est bien au centre de cette réalité qu'on veut faire connaître. En de courts chapitres, l'auteur introduit le lecteur au mystère de la grâce. Il faut louer, entre autres, ceux qui exposent l'enseignement de saint Jean et de saint Paul. Ce sont des synthèses nourries de citations, fort réussies et bien capables d'offrir un aliment à l'âme. On en dira autant des pages sur la liturgie. Les derniers chapitres constituent un commentaire de l'enseignement de saint Thomas sur la grâce. Le R. P. Doolan a cru devoir suivre de près le mode d'exposé du Docteur angélique; si son texte y gagne en précision, par contre il risque d'être difficilement compris des fidèles, peu au courant du langage scolastique. Quoi qu'il en soit, on ne peut que souhaiter une grande diffusion à ce petit livre.

R.-L. Oechslin.

Chanoine Joseph Robert : *Petit manuel de méditations sur la sainteté du brin d'herbe en ce XX^e siècle.* Éd. Aubanel Père, Avignon, 1954; 140 pp.; 300 fr.

La sainteté est accessible à tous : telle est la leçon essentielle de ce petit livre. Elle ne consiste pas en actions éclatantes; elle s'acquiert dans la vie quotidienne : « ... S'il m'est dur d'enregistrer des échecs pénibles sur le plan spirituel..., il est une richesse qui est toujours à ma portée. Je n'ai qu'à prendre l'action que je vais faire dans un instant, une de ces humbles petites choses qui composent ma journée, et je vais tirer des richesses de grâces accumulées de mon baptême, de tous les sacrements reçus, de toutes les prières dites, de toutes les bonnes actions accomplies et surtout de la présence en moi de la Trinité... » (p. 131). Pour aider les simples chrétiens, l'auteur propose des thèmes de méditations selon « les trois dimensions » de la foi, de l'espérance et de la charité. On regrette qu'il ne se soit pas

attardé davantage à développer ces thèmes. Il eût pu le faire excellemment, à en juger par les développements du début de l'ouvrage et surtout par les pages si belles dans leur simplicité qui forment les « réflexions postliminaires ».

R.-L. Oechslin.

MORALE

Handbuch der katholischen sittenlehre (Manuel de la doctrine morale catholique). Patmos-Verlag, Düsseldorf; 7 vol.

On se plaignait naguère de l'insuffisance des manuels de morale. Le R. P. Bernard Olivier, par exemple (*Supplément de La Vie Spirituelle*, 1953, p. 381), réclamait un remaniement profond afin de « construire une morale qui réponde à la fois à l'esprit évangélique et aux aspirations les plus valables de l'homme contemporain ». Le présent manuel remplit fort bien un tel programme et peut être considéré comme une réussite. Le centre de l'œuvre se trouve dans le t. III axé sur l'*imitation du Christ*. Les deux tomes suivants montrent comment cette imitation exige l'accomplissement des devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même. Mais la morale ne va pas sans présupposés philosophiques et psychologiques : ils font l'objet des deux pemiers tomes, tandis qu'un dernier volume (t. V) en étudie les conditions sociologiques. Si la vie spirituelle ne doit pas être coupée de la morale, on conçoit de quelle importance est un tel ensemble pour la spiritualité.

T. I (en 2 vol.) : Theodor Steinbuchel : *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (Les fondements philosophiques de la doctrine morale catholique). 1951; 410 et 325 pp.

Il ne peut exister de morale authentique, qui ne tienne compte de la réalité humaine telle qu'elle est essentiellement et concrètement. Un certain nombre de problèmes philosophiques doivent donc être résolus. Comment d'abord concevoir la compénétration de deux êtres que suppose l'élévation de l'homme à la vie surnaturelle ? Il faut admettre une ouverture de la nature humaine sur l'infini et maintenir en même temps la réalité d'une nature inaltérée (ch. I). On rencontre alors la grave objection de l'*Éthique de Situation* (pp. 45-59) : la conception d'un type idéal de l'humanité laisse-t-elle encore place à la décision et à la responsabilité personnelle qui exigent une réponse à des situations uniques; en d'autres termes faut-il choisir entre saint Thomas et Kierkegaard ? Ce serait oublier la transcendance de ce Dieu qui appelle chacun à réaliser la vocation humaine d'une manière unique. On précise ensuite les rapports de la théologie et de la philosophie morales (ch. II). Ici encore il y a compénétration et distinction. C'est pourquoi l'auteur rejette l'expression de « philosophie chrétienne », car seule la théologie se fonde sur la Révélation (pp. 65 et 72). Au chapitre III, l'auteur expose et discute les grandes conceptions modernes de la morale : l'idéalisme mystique inspiré de Herder et de Hegel; le piétisme romantique; les philosophies de la vie avec Bergson, Klages et Dilthey; enfin les conceptions « mythiques » en réaction contre le mécanisme. Au chapitre IV, il montre comment une éthique qui ne se borne pas à un formalisme se fonde sur une anthropologie. L'éthique de la valeur (Scheler, N. Hartmann) est sur la voie, mais reste encore trop abstraite. Si

l'on considère l'homme concret, on doit tenir compte de son développement dans l'existence : le moi ne peut rester fermé; c'est dans la mesure où il s'ouvre aux autres et à Dieu qu'il devient lui-même. En cela on ne concède rien à la thèse existentialiste de l'Éthique de Situation : une essence permanente rend seule possible la cohérence de la personne (ch. v). Il faut donc serrer de plus près la réalité de l'homme : qu'est-il en tant que nature, esprit, personne (ch. vi)? Ni l'évolutionnisme matérialiste, ni le dualisme cartésien ne peuvent en rendre compte. Les analyses et discussions, de première valeur, nous amènent à travers les études sur la notion d'esprit, sur les questions de l'étagement de l'être en l'homme, de la sexualité et de l'hérédité, des traditions et coutumes, de l'individuation, de la personne et de la personnalité, de la volonté et de la liberté, à maintenir la diversité et l'unité de l'être humain, celle-ci assurée par la domination et la pénétration de l'esprit dans tous les domaines de la nature humaine.

Mais voici de nouveaux aspects à expliquer (vol. II). La valeur de l'être est en rapport avec un ordre. Qu'est-ce donc que l'ordre (ch. vii) ? L'ordre suppose l'existence de relations immanentes à l'être, établies par Dieu; c'est en s'y conformant que l'homme achève son être. Au chapitre xi, on examine les diverses réalisations de cet ordre : les unes immanentes à l'individu, les autres s'établissant soit entre l'homme et les choses, soit parmi les personnes, ou entre personnes et société, soit enfin entre l'homme et Dieu. Études capitales où se rencontrent les graves problèmes de l'unité de l'être sous la domination de l'esprit, du respect de la vie (avec la discussion des vues d'Albert Schweitzer), de l'amour et de la haine, des rapports entre individus et société, du dialogue avec Dieu dans la vie religieuse. Dans les trois derniers chapitres on parvient au dernier fondement du problème moral : l'attitude morale est finalement enracinée dans l'attitude religieuse et le bien ne peut être fondé que sur le sacré; de même, la responsabilité personnelle a son fondement en Dieu (ch. xii à xiv).

T. H : Theodor MUNCKER : *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre* (Les fondements psychologiques de la doctrine morale catholique). 1953; 334 pp.

La psychologie morale se situe par rapport à l'éthique, d'une part, et à la théologie morale, d'autre part. L'éthique est cette partie de la philosophie qui établit le fondement naturel de la morale, la responsabilité de l'acte moral et sa valeur objective. La théologie morale fournit aussi des normes; mais elles sont surnaturelles, connues par la foi qui éclaire la raison lorsqu'elle réfléchit sur ces données pour les systématiser, les développer et les organiser en un corps de doctrine. Éthique et théologie posent donc des exigences morales à l'homme. Il s'agit de les faire passer dans l'action et dans toute la vie humaine. C'est à la psychologie morale de l'expliquer. Ce volume apporte en ce domaine une contribution importante. Il fait connaître tout l'essentiel des problèmes de psychologie morale et fournit une documentation complète sur tout ce que la science moderne peut apporter. L'ouvrage s'organise logiquement selon quatre parties : d'abord une étude phénoménologique et descriptive de la conscience; une recherche sur les présupposés ou racines de la conscience morale; une description des déformations de la conscience; enfin une étude sur la bonne formation de la conscience. Dans ce cadre classique trouvent place des analyses précises et poussées et des vues complètes sur les acquisitions de la psychologie moderne. On trouvera, particulièrement, ces riches analyses dans les études sur le processus de

la conscience (pp. 28 s.), la distinction des caractères et tempéraments (pp. 84 s.) et l'important chapitre sur le scrupuleux et sur le caractère hystérique (pp. 210-234). Un tel livre constitue un guide précieux pour le prêtre dans son ministère et pour tout éducateur.

T. III : Fritz TILLMANN : *Die Idee der Nachfolge Christi* (la conception de l'imitation du Christ). 1953, 296 pp.

Ce volume, d'une importance capitale, centre la morale sur l'imitation du Christ. Qu'est-ce donc qu'imiter le Christ (ch. I) ? L'auteur part de la notion de modèle et l'oppose à celle de norme. Le modèle s'offre à l'imitation personnelle; la norme trace des règles générales. Mais dans le cas du Christ le modèle est unique et inégalable. Il est cependant plus attirant que tout autre par la séduction de tout son être humano-divin, à laquelle correspond la force intérieure qui pousse chaque homme vers lui. L'imitation du Christ conduit à l'achèvement de la personnalité et se concrétise dans la vie d' « enfants de Dieu ». Celle-ci implique l'acceptation d'exigences morales suréminentes, afin de ressembler à Dieu, la disposition à accepter tout sacrifice, l'abandon parfait à la volonté de Dieu, enfin une liberté complète à l'égard de la richesse; finalement, l'esprit d'enfance amène à se reposer uniquement sur Dieu. D'autre part, la personnalité du chrétien ne peut se développer qu'au sein d'une communauté; c'est ce qui ressort d'un grand nombre de thèmes bibliques.

L'imitation du Christ se réalise sur deux plans que, pour la commodité de l'exposé, on peut étudier successivement : d'une part, les forces surnaturelles offertes par Dieu à l'homme pour réaliser sa vocation; d'autre part, l'attitude humaine, réponse faite à Dieu et qui s'exprime dans une attitude religieuse et morale. Sur le premier plan, tout est l'œuvre de Dieu; le second suppose aussi l'action de la grâce, mais avec le libre consentement de l'homme. Le reste du livre est construit selon cette double perspective. Dans un premier chapitre (ch. II), l'auteur développe les thèmes suivants enracinés dans l'Écriture : naissance et nouvelle naissance en Dieu; la nouvelle création selon Paul; l'esprit; l'être et la vie dans le Christ; la filiation divine. Le chapitre III montre comment l'attitude morale et religieuse est toute centrée sur Dieu : il s'agit de lui ressembler de mieux en mieux. Quant aux prescriptions morales, elles se fondent dans la soumission à la volonté de Dieu. Mais à cette attitude, on ne parvient pas d'emblée; d'ailleurs elle se diversifie selon les situations : d'où l'étude de la conversion, la foi, l'amour de Dieu et du prochain, la perfection et les conseils, les vocations dans le monde et en dehors (ch. IV); puis l'examen des moyens de réaliser cette attitude (l'humilité et la connaissance de soi; l'ascèse; la sanction) (ch. V). Enfin l'imitation du Christ est toujours menacée : il faut envisager ces dangers, le péché et la tentation (ch. VI).

T. IV (en 2 vol.) : Fritz TILLMANN : *Die Verwiklichung der Nachfolge Christ* (La réalisation de l'imitation du Christ). 1950; 316 et 495 pp.

Ce tome est composé dans le même esprit que les précédents, dans la perspective de l'imitation du Christ. L'originalité du premier volume réside surtout dans le chapitre premier intitulé la *Piété* (die Frömmigkeit). Ce terme est employé en un sens large. Il désigne « l'attitude originelle de l'homme religieux à l'égard de son Dieu, laquelle oriente et informe la totalité de sa vie personnelle et demeure toujours continuellement visible à travers elle » (p. 14). Sans doute est-ce la vertu de religion qui est à la racine de cette attitude; mais il en sera traité spécialement

dans le chapitre III. Ici, c'est l'attitude entière qu'on veut souligner avec ce qu'elle implique de caractères humains dus à l'époque, au milieu, au sexe, au caractère, au tempérament, mais surtout en tant qu'elle est modelée par la grâce et informée par le Christ lui-même, modèle et source de la piété de ses membres. D'où, après un premier paragraphe sur la nature et le contenu de la piété, deux autres fort importants sur l'attitude fondamentale de crainte respectueuse et sur la piété de Jésus, ainsi que sur la doctrine paulinienne. Le chapitre II, précis et complet, porte sur les trois vertus théologales; le chapitre III sur la vertu de religion. Signalons ici encore des pages particulièrement denses : d'abord une justification du culte extérieur (pp. 192-203), puis un exposé sur la prière (pp. 203-236).

Une deuxième et une troisième partie (vol. II), très amples, traitent des devoirs envers soi-même et envers le prochain. C'est dans la perspective de l'unité concrète de l'être humain qu'on examine les domaines du corps, de la sexualité, de l'esprit, enfin le domaine du religieux (ch. I à IV). S'agit-il du corps, il ne faut ni le mépriser comme les manichéens, ni lui rendre un culte à la manière de certains modernes. Il n'est pas « la prison de l'âme, ni même un simple instrument, il est bien plutôt le champ d'activité de l'homme, auquel est liée sa vie spirituelle et grâce auquel il peut parvenir à ses fins et accomplir ses devoirs » (p. 20). S'il faut tenir compte du péché originel, il ne faut pas oublier que le corps est l'œuvre de Dieu et lorsqu'on en use, ce doit être avec respect, comme s'il s'agissait d'un service divin. Le domaine de la sexualité est abordé dans le même esprit d'ouverture et d'équilibre (ch. II). Au chapitre III, qui traite du domaine de l'esprit, on trouvera des distinctions intéressantes entre l'éducation de l'enfant, la formation de l'adulte et la culture. C'est « en conquérant le monde visible et en le réduisant à son service » que l'homme crée la culture (p. 131). Divers problèmes sont abordés ici : celui de la culture populaire; le rôle que doit jouer une *Weltanschauung* chrétienne : elle fixe le but, établit un ordre entre les valeurs de formation, les élève au niveau d'un devoir; la question de la vocation : c'est une valeur nouvelle propre au christianisme, la division de la société antique en hommes libres et esclaves en excluait l'idée; enfin le devoir du travail et le sentiment de l'honneur. Le chapitre IV, plus sommaire, situe les divers sacrements dans la vie personnelle.

Quant à l'amour du prochain, il fait l'objet de la dernière partie divisée en deux sections : l'une concerne les relations d'homme à homme, l'autre les rapports proprement sociaux dans le mariage et la famille, et dans l'Église et l'État. Au cours de cette partie l'auteur souligne d'une manière intéressante la solidarité ou la responsabilité commune des membres de la société à propos des divers devoirs envers le prochain.

T. V : WERNER SCHOLLGEN : *Die soziologischen Grundlagen des katholischen Sittenlehre* (Fondements sociologiques de la doctrine morale catholique). 1953; 410 pp.

Les principes moraux ne peuvent informer directement l'action. Il faut, pour les appliquer, tenir compte des situations humaines concrètes qui se diversifient avec le cours de l'histoire. C'est ce niveau d'être déjà constitué que le sociologue présente au moraliste. Une telle étude n'est pas absolument nouvelle : elle a des attaches avec le traité scolastique de la prudence, avec la partie de la morale qui étudie les circonstances changeant la valeur morale de l'acte, avec la justice sociale aristotélicienne, enfin avec les études récentes sur la France « pays de mission ». Après ces considérations de l'Introduction (pp. 13-44), l'auteur montre (Ire par-

tie) l'apport de la sociologie à la théologie morale. La sociologie a un objet propre, l'homme social, être grégaire, mais au comportement guidé par l'esprit. La méthode que propose l'auteur, à la suite de W. Eucken, est l'étude de types (Idealtypus), non purement abstraits, mais demeurant proches de la réalité. On tiendra compte de l'influence de tout le milieu; cette sociologie fondera ainsi une « éthique de la responsabilité ». D'où le secours que doivent lui apporter la psychologie sociale (ch. II) et l'histoire (ch. III). La psychologie sociale permet d'étudier quelques faits importants comme l'enracinement des types humains sociaux dans la vie; le rôle du standard de vie, qu'il faut distinguer du minimum vital; l'importance sociale de la parentèle (Sippe) à distinguer de la famille restreinte (Familie); le phénomène de la masse; les situations sociales de rang inférieur (grands malades, chômeurs, condamnés libérés de prison, sous-prolétariat, etc.); le problème de la femme. A propos de l'histoire on touche également à d'importantes questions : ainsi les rapports entre culture et civilisation (l'auteur note bien les conceptions totalement différentes des pays latins et germaniques), l'accord entre progrès et tradition, la nature et le rôle des élites, les relations entre famille et État, la question de la surpopulation. La seconde partie suggère quelques vues synthétiques. On notera la façon heureuse de présenter la question du moindre mal : celui-ci ne peut être accepté qu'en raison d'un bien fondamental, le maintien d'un minimum d'ordre (ch. I). Le ch. II reprend la question d'ensemble des rapports entre éthique et « ethos » (ou style de vie); si l'on ne considère pas les conditions concrètes et précises de vie, la morale reste désincarnée; impossible donc de fonder une morale sociale. C'est une idée essentielle du livre. — Le chapitre III entreprend une discussion sur les rapports entre l'économie et la société; les faiblesses du marxisme sont justement relevées. Enfin le chapitre IV tente de rendre vigueur aux préceptes de la charité envers le prochain : les services de charité que le Christ propose font allusion à une civilisation donnée, il faut les transposer dans la nôtre.

R.-L. Oechslin.

Johannes LEIPOLDT : *Der Soziale Gedanke in der Altchristlichen Kirche*. Keehler und Amelang, Leipzig, 1952; 258 pp.

Ce petit livre sera accueilli avec joie par tous ceux qui s'intéressent aux questions sociales et redonnera courage à ceux qui aujourd'hui doutent des possibilités de la foi chrétienne pour créer une civilisation plus juste et plus humaine. L'avènement du christianisme amena, en effet, une véritable révolution dans les idées sociales de l'époque. Les parallèles tracés par l'auteur entre le monde gréco-romain et le monde juif, d'une part, et l'Église des premiers siècles, d'autre part, nous en donnent la conviction. L'auteur traite particulièrement des points suivants : conditions de la femme, de l'esclave, du travailleur manuel, rapports entre riches et pauvres. Sans doute n'apprenons-nous rien que nous ne sachions déjà de quelque façon, mais l'ouvrage est bien mené, se lit agréablement et de magnifiques textes illustrent les affirmations de l'auteur. Les textes rabbiniques cités nous ont particulièrement intéressé. Sans doute, nous nuancerions parfois certains jugements; il nous semble bien difficile de préciser, comme l'auteur tente de le faire, les idées sociales propres à Luc, etc., mais ces quelques réserves n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage dont nous recommandons volontiers la lecture.

F. Refoulé.

LES LIVRES REÇUS

AMADOU (Robert) : *La parapsychologie.* Denoël, Paris, 1954; 244 pp.; 450 fr.
BABEL (Henry) : *La pensée d'Albert Schweitzer.* Messeiller, Neuchâtel, 1954; 230 pp.
BARTEMEIER (Leo H., M.D.) : *Mental Hospital Care,* Bulletin of the Isaac Ray Medical Library, Providence, U.S.A.; 50 pp.
BORNET (Mgr) : *Une belle âme sacerdotale, le chanoine Léon Bazin, 1896-1947.* Préface de S. Em. le cardinal GERLIER. Spes, Paris, 1954; 250 pp.; 500 fr.
COLIN (L., C.SS.R.) : *Retraite sur l'amitié de Jésus-Christ.* Éd. Saint-Paul, Paris, 1954; 360 pp.
DANIEL (Yvan) : *Nous faisons le bonheur des autres.* Éd. Ouvrières, Paris, 1954; 130 pp., nombr. illustr. hélio.; 285 fr.
DANIEL (Yvan) et LE MOUËL (Gilbert) : *Le ciel, c'est les autres.* Éd. Ouvrières, Paris, 1954; 304 pp.; 495 fr.
Directoire pastoral en matière sociale à l'usage du clergé. Bonne Presse, 1954; 120 pp.
Directoire pastoral en matière sociale à l'usage du clergé. Coll. « Questions pastorales ». Éd. Fleurus, Paris, 1954; 100 pp.; 120 fr.
ECHEVERRIA (Lamberto DE) : *Ascética del Hombre de la Calle.* Coll. « Remanso ». Juan Flors, Editor, Barcelona; 308 pp.
Maître ECKHART : *Telle était Sœur Katrei...* Traité et sermons. Trad. par A. MAYRISCH SAINT-HUBERT. Coll. « Documents spirituels », 9. Cahiers du Sud, Paris, 1954; 200 pp.; 650 fr.
Epistolas e Evangelhos do Domingos e festas. Angola; 300 pp.
ESPIL (Pierre) : *L'hirondelle de Dieu ou la vie de sainte Jeanne-Élisabeth Bichier des Ages.* Éd. de l'Arc, Paris, 1954; 200 pp.
FABER (Geoffrey) : *Oxford apostles.* A character study of the Oxford Movement, a Pelican Book, 2nd ed.; 440 pp.; 3/6.
GABRIEL (Astrik L.) : *Robert de Sorbonne.* Rev. de l'Université d'Ottawa, 1953; 42 pp.
GRIGNION DE MONTFORT (saint Louis-Marie) : *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge,* commentaire de P.-A. PLESSIS. Apostolat de la Presse, Montréal; Office Général du Livre, Paris, 1954; 240 pp.
HOESL (Paula) : *Sainte Élisabeth de Hongrie,* Éd. du Chalet, Lyon, 1954; 70 pp.; 240 fr.
HUMPHREYS (Nicholas, O.P.) : *Missionary in South Africa.* Blackfriars, London, 1954; 1 vol. rel., 240 pp.; 16/6.
HUNERMANN (G.) : *Le maquisard de Dieu.* Salvator, Paris, 1954; 248 pp.; 540 fr.
LIPPERT (Peter) : *Vom endlichen zum unendlichen.* Verlag Herder, Freiburg, 1954; 1 vol. rel., 280 pp.
Marie, Salut du monde. Cahier de La Pierre-qui-Vire. Desclée de Brouwer, Paris, 1954; 208 pp.
Martyrs de Lithuanie (Les). Comité suprême de Libération de la Lithuanie, Reutligen, 1954; 70 pp.
NOTH (Martin) : *Histoire d'Israël.* Coll. « Bibliothèque historique ». Payot, Paris, 1954; 472 pp.

O meu Livro de Oraçaoes e Cânticos en português. Angola; 190 pp.

PHILIPON (M.-M., O.P.) : *Le message de Thérèse de Lisieux*. Éd. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1954; 134 pp.

PITTET (Mgr Romain) : *Le Rosaire*. Éd. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1954; 32 pp.

PITTET (Mgr Romain) : *Souffrir... Pourquoi ?* Éd. Saint-Paul, Fribourg-Paris, 1954; 32 pp.

POURRAT (Henri) : *Ma maison manque de prières*. « Coll. Catholique ». Gallimard, Paris, 1954; 64 pp.; 100 fr.

Prêtres d'hier et d'aujourd'hui, par G. BARDY, A.-M. HENRY, J.-F. LEMARIGNIER, M.-H. VICAIRE. Coll. « Unam Sanctam », 28. Éd. du Cerf, Paris, 1954; 264 pp.; 750 fr.

Primeiros elementos da doutrina cristã. Louanda, Angola; 130 pp.

QUOIST (Michel) : *Prières*. Coll. « Spiritualité ». Éd. Ouvrières et Économie et Humanisme, Paris, 1954; 204 pp.; 390 fr.

RAJU (P. T.) : *Idealistic Thought of India*. George Allen and Unwin, London; 1 vol. rel., 454 pp.; 42 s.

RANWEZ (S.J.) : *Présence de Marie*. Introduction à la littérature mariale d'aujourd'hui. Préface de Mgr SUENENS. Lumen Vitae, Bruxelles, 1954; 44 pp.; 160 fr.

Règne social du cœur de Jésus (Le). Éd. Salvator, Mulhouse, 1954; 80 pp.

ROZIER (Claude) : *Quelqu'un*. Éd. du Chalet, Lyon, 1954; 60 pp.; 295 fr.

Saints and ourselves, personal studies by several authors. Edited by Philip CARAMAN. Hollis and Carter, London, 1953; 1 vol. rel., 140 pp.; 10/6.

SYLVA MAIA (P. Antonio DA) : *Catecismo para a Primeira Comunhao particular*. Angola; 32 pp.

SILVA MAIA (P. Antonio DA) : *Guia Pratico para a Aprendizagem das lingua portuguesa e omumbuim*. Angola; 160 pp.

STEUART (Dom Benedict) : *The Development of Christian Worship*. An outline of liturgical history. Longmans Green and Co., London, 1954; 290 pp. rel.; 30 s.

THOMAS D'AQUIN (saint) : *Somme Théologique, La Pénitence*, t. I et II. Trad. française du P. HUGUENY, O.P. Coll. « La Revue des Jeunes ». Éd. du Cerf, Desclée et Cie, Paris, 1954; 310 et 490 pp.

TRANNOY (André) : *Germaine de Sonis*. Alsatia, Paris, 1954; 126 pp.

TURAUSKAS (Édouard) : *Le sort des États baltes*. Reutlingen, 1954; 80 pp.

UGHETTO (P.) : *Saint Joseph-Benoît Cottolengo*. P.E.L., Lyon, 1954; 250 pp.

VANDENBERGHE (Bruno, O.P.) : *Saint Augustin et le sens du péché*. Coll. « Études religieuses ». Pensée Catholique, Bruxelles; Office Général du Livre, Paris, 1954; 60 pp.

VERHEYLEZOON (Louis, S.J.) : *La dévotion au Sacré-Cœur*. Salvator, Mulhouse, 1954; 324 pp.; 690 fr.

VÉRINE : *L'amour des autres. Éducation de la fraternité*. Coll. « L'éducation familiale nouvelle », 9. Bloud et Gay, Paris, 1954; 220 pp.

WILLIAM (François-Michel) : *Marie, Mère de Jésus*. Trad. abbé GRANDCLAUDON. Éd. revue et remaniée. Salvator, Mulhouse, 1954; 336 pp.; 22 hors-texte; 1000 fr.

WOODWARD (Frances J.) : *The Doctor's disciples*. Oxford University Press, London, 1954; 240 pp. rel.; 21 s.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 4e trimestre 1954. — Impr., n° 1.048.